STEPHAN LESSENICH

LÍMITES DE LA DEMOCRACIA

La participación como un problema de distribución

Herder

Stephan Lessenich

Límites de la democracia

La participación como un problema de distribución

Traducción de Miguel Alberti

Herder

Esta obra ha recibido una ayuda a la edición del Ministerio de Cultura y Deporte

Título original: Grenzen der Demokratie. Teilhabe als Verteilungsproblem
Traducción: Miguel Alberti
Diseño de la cubierta: Toni Cabré
Edición digital: José Toribio Barba

© 2019, Philipp Reclam Jun. Verlag GmbH, Ditzingen
© 2022, Herder Editorial, S.L., Barcelona

ISBN EPUB: 978-84-254-4782-2
1.ª edición digital, 2022

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com)

Herder
www.herdereditorial.com

ÍNDICE

1. ¿POSDEMOCRACIA?
2. ABRIR Y CERRAR
3. ARRIBA CONTRA ABAJO
4. HINZ CONTRA KUNZ
5. ADENTRO CONTRA AFUERA
6. TODOS CONTRA UNA
7. EL MIEDO A LA DEMOCRACIA
8. ¡SOLIDARIDAD!

BIBLIOGRAFÍA
AGRADECIMIENTOS

1. ¿POSDEMOCRACIA?

La democracia… ¿Quién podría no estar a favor de ella? «Democracia» es un concepto de gran valor apreciado en todas partes, posiblemente *el* concepto de gran valor de la Modernidad occidental por antonomasia. Las sociedades modernas son sociedades democráticas: esta equiparación de apariencia sencilla es un elemento fundamental del modo en que la Modernidad se percibe a sí misma. Fue solo gracias a una democratización progresiva de la sociedad que a otros valores básicos, como el de libertad o el de igualdad, les fue posible, en general, realizarse. Solo por su intermediación las sociedades «modernas» pudieron volverse *modernas* realmente (en el sentido de estar constituidas históricamente en línea con su época).

Integración a pesar de la diferencia; unidad en la diversidad; autodeterminación en la vida en comunidad: todas estas ideas directrices aparentemente contradictorias de la socialización moderna están ligadas a la «invención» y a la existencia de instituciones y de procedimientos democráticos. La célebre frase de Winston Churchill acerca de la democracia como la menos mala de las variantes conocidas de regímenes políticos[1] da, con su sobria agudeza alejada de todo énfasis idealizador, en la tecla: es la democracia la que torna siquiera posible el hecho, de otro modo altamente improbable, de que la sociedad esté en condiciones de controlar la complejidad social.

El hecho de que, a pesar de todas las repetidas críticas que se le hacen a su funcionalidad, la democracia siga teniendo, en el plano de la norma moral, una posición tan buena como antes, se evidencia, entre otras cosas, en el hecho de que casi nadie desea ser tenido por no democrático o por antidemocrático. No es casual que incluso autócratas reconocidos reclamen para sí mismos y para sus intenciones que se les otorgue su sello de calidad.

La «democracia dirigida», hoy defendida por la Rusia del «demócrata puro» Putin pero practicada ya a finales de la década de 1950 por el entonces presidente de Indonesia Sukarno, solo es uno de los numerosos intentos de gobernantes de todas partes del mundo por ajustar los principios democráticos a las costumbres nacionales o bien a las presuntas particularidades del respectivo «carácter popular» (es decir, ablandarlos). E incluso el general Augusto Pinochet, que derribó con un golpe de Estado la democracia popular de Salvador Allende en el Chile de 1973, activamente ayudado por uno de los países padres de la democracia, y que cargó sobre su conciencia, desde entonces, miles de vidas humanas, insistía en presentar a su forma de gobierno, cuasi-democráticamente, como una «dictablanda», o sea, como una dictadura política suave que, en realidad, propiciaría la preservación o incluso el restablecimiento de los derechos civiles.

De allí que, si con el correr del tiempo empezó a parecer que la democracia está en peligro también aquí, en este país, si en la actualidad se habla por doquier de una crisis, o incluso del declive y el desmoronamiento de la democracia liberal, entonces corresponde que suenen, efectivamente, las campanas de alarma social —puesto que esto afecta al núcleo, al corazón mismo de la Modernidad.

DESENCANTO POLÍTICO

Ahora bien: también es un hecho que no empezaron recién ayer a ser tematizadas públicamente manifestaciones ocasionales de agotamiento de la menos mala de las formas de gobierno. Muy por el contrario, el debate en torno al «desencanto político» en la ciudadanía acompaña el acontecer de la política ya desde hace mucho. En la República Federal de Alemania el concepto caracterizó a la opinión pública ya a finales de la década de 1980 —por ende, aun antes del comienzo de las decepciones de la reunificación —. En 1992 la Academia del idioma alemán la nombró «palabra del año» y apenas dos años después fue incorporada al diccionario *Duden.*

Posicionado conceptualmente en un espacio asociativo común con sentimientos de frustración, de disgusto y de insatisfacción, es un hecho que el diagnóstico de desencanto también hace referencia a la proximidad con estados de ánimo similares pero más agresivos, como la amargura, el rencor

y la ira. Y, sin embargo, la referencia al disgusto de la gente respecto de «la política» por parte de las ciencias políticas de alguna manera permaneció en general en la superficie de los fenómenos: a partir del desencanto *político* de base a menudo se generó en el discurso político incluso el desencanto *de los políticos*, personalizable, para el cual cualquiera podía encontrar sin dificultad un ejemplo atinado. O bien se transformó en el *topos* del desencanto *de los partidos,* que sugería (apelando a estereotipos capaces de conseguir aceptación generalizada en torno a la vida comunitaria local y el «trabajo duro») una aparente proximidad con la vida, al cual se reaccionó con un gesto condescendiente de encogimiento de hombros en última instancia intrascendente.

Así, pues, el distanciamiento del acontecer político, que ya en aquel entonces era claramente popular, no fue relacionado, por mucho tiempo, con una aproximación de amplios sectores de la población a brotes populistas. Más bien se lo veía como una comprobación de la apatía propia de la prosperidad de una población ocupada en otros asuntos como la planificación familiar y el consumo. O bien se lo atribuía a la siempre renovable «generación joven», para la cual los vínculos democráticos vigentes se habrían vuelto sencillamente obvios y por ello, a diferencia de lo que ocurría todavía con sus padres, en el plano político tan solo dejaba que pasara lo que tuviera que pasar. En cambio, no fue formulada, en general, la variante de interpretación que parece menos inocente, a saber: que detrás de la progresiva despolitización que en las jornadas electorales es llorada con lágrimas de cocodrilo por la noche, ante las cámaras encendidas, después de cada nuevo retroceso de la participación electoral (y que acto seguido es dejada nuevamente en el olvido), se podía haber estado ocultando una crítica al sistema que, por el momento, seguía siendo pasiva.

Esto en la actualidad es completamente distinto: hoy la preocupación pública por la democracia es más profunda. En ocasiones, incluso, todo se juega en ella. No pocas veces se hacen paralelismos históricos con la década de 1920 y la zozobra de la República de Weimar —en tanto «democracia sin demócratas»—. El ascenso de la Nueva Derecha en Alemania y Europa; la proliferación de democracias autoritarias en las sociedades postsocialistas y la política gubernamental populista de derecha en Austria e Italia; la entrada en la escena pública de los «indignados», denominados así por sí mismos o por otros; las innovadoras erupciones de

desprecio y de odio en las «redes sociales»; la maquinaria de agitación transmedial que en última instancia solo gira en falso; el carácter irreconciliable del trato en el debate político; y, por último, la dinámica de suspensión de la comunicación entre opiniones al parecer incompatibles que penetró hasta el interior del ámbito privado: todo ello, también (y, tal vez, especialmente), a quien en el mejor de los casos conoce de oídas las épocas turbulentas de la política, le recuerda, con inquietud, a «antes».

«Posdemocracia»

En cierto modo, el politólogo y sociólogo británico Colin Crouch escribió, prácticamente, el libro en el que se basó la película que se está proyectando ante los ojos espirituales de quienes temen por la democracia de posguerra. Con *Post-Democracy*, aparecido por primera vez en 2004 y también en traducción alemana cuatro años después,[2] Crouch ha tocado, de manera absolutamente evidente, la fibra sensible de la época —y ha forjado un concepto que no solo ha provocado una oleada de bibliografía académica sino que también se volvió moneda corriente en el debate político mediático —. Hoy, en donde sea que se encuentren reunidas, en nombre de la preocupación por la democracia, dos o tres personas, la «posdemocracia» de Crouch estará a la orden del día.

Crouch califica a la democracia realmente existente en nuestros días, en última instancia, de caduca, dado que detrás de la fachada de un orden democrático en funcionamiento —con todo lo que ello implica: división de poderes, cambios de gobierno, reserva de ley— se efectúa, en los hechos, un lento socavamiento y una lenta depreciación de los procesos de formación de opinión política y de toma de decisiones. La razón fundamental para que ello suceda sería el predominio cada vez más desenfrenado de los intereses económicos, que se manifiesta por lo menos de dos maneras: por un lado, como un complejo de industria mediática que solo sirve para la producción de atención superficial; por el otro lado, en forma de una multitud de grupos de presión económicos que operan a puerta cerrada entre los bastidores de la política. Las «auténticas» decisiones —esta es la esencia del argumento— no son tomadas por los representantes electos democráticamente por la ciudadanía sino por

poderosos representantes de intereses particulares con acceso inmediato a funcionarios y administradores, consejeros y entidades reguladoras. Este estado de cosas se le oculta al público por medio de un espectáculo político en el que apenas se sigue tratando de algo sustancial y en cambio se trata mayormente de lo «humano, demasiado humano»: de puestos lucrativos y de *posts* hechos para aumentar la visibilidad en lugar de tratarse de posicionamientos con contenido; se trata del combate por la mayor atención en lugar de tratarse de las mejores soluciones. En una palabra: no se trata de política, sino de *politainment*.

Más allá de la veracidad de este análisis —y de la capacidad del concepto de ajustarse a interpretaciones críticas-progresistas tanto como a las antidemocráticas-conspirativas— lo que aquí interesa más que cualquier otra cosa es frente a qué horizonte contrario la imagen de Crouch de los vínculos posdemocráticos despliega su amenazador efecto sombrío. Porque construye, como *lo otro* del presente posdemocrático, un pasado todavía no demasiado lejano en el que tal vez no todo era mejor, pero en todo caso todavía estaba en orden el mundo de la democracia. Crouch mismo condensa su relato del ascenso y la caída de la democracia en las sociedades industrializadas occidentales en la forma de una parábola: mientras que dichas sociedades intentaron durante siglos alcanzar un grado cada vez mayor de democracia, la década de 1970 representó un punto de inflexión histórico a partir del cual la calidad democrática de la comunidad de Europa occidental y de Norteamérica estuvo permanentemente en declive.

Como imagen contraria a la de la posdemocracia aparece, entonces, la mirada retrospectiva hacia una pasada «edad de oro» en la que —según se dice— habría estado asegurada, de manera duradera, una participación democrática amplia, incluso una que habría tendido a alcanzar a la sociedad en su conjunto. Era la época de los partidos populares y de la democracia de grandes grupos; una época en la que no solo la participación electoral era alta y los votos se concentraban sobre todo en representantes políticos de los medios sociales del «centro», el burgués y el asalariado —la Democracia Cristiana y la Socialdemocracia, *tories* y *labour*— sino que además el capital y el trabajo estaban organizados (y de una manera altamente centralizada, si hacía falta) e intervenían, en tanto intereses organizados de ese modo, en los procesos democráticos de negociación —de hecho, no solo internamente, es decir, en lo referido a la configuración,

planteada en términos de cooperación social, de las condiciones de producción y de trabajo, sino también, yendo mucho más allá, en el triángulo amoroso con las autoridades estatales, las cuales emprendían importantes proyectos políticos consultando y, en lo posible, acordando con los grupos de interés sociales correspondientes (o sea, en la coordinación «corporativa» con sindicatos y organizaciones patronales).

De acuerdo a todo lo que se conoce, esta narrativa sobre el breve verano de la democracia (descrita aquí estilizándola apenas un poco) es cuestionable en cuanto a su grado de realidad. No se trata de que haya sido completamente inventada —de ninguna manera—, pero, en su exageración de la concurrencia y la participación efectivas del «núcleo productivo» de la sociedad industrial de posguerra en las posiciones de mando y en las ventajas de la democracia corporativa, oculta, por lo menos, partes esenciales de la realidad social de esta sociedad: en las mistificaciones retrospectivas de los «buenos viejos tiempos», la existencia democrática en las sombras de las mujeres, los migrantes y los no asalariados solo aparece (si de hecho aparece) en una posición muy marginal. Incluso estudios impresionantes que documentan el desnivel socioestructural que existe en cuanto a la participación electoral estructural entre el sector socialmente privilegiado y el postergado sugieren a menudo que la exclusión fáctica de los estratos más pobres de la participación política recién se introdujo junto con la marcha triunfal del «neoliberalismo».[3]

Pero, sobre todo, también la extraña idealización del corporativismo, que —según una impresión empírica no examinada de manera sistemática— se encuentra a montones en la bibliografía producida por los cientistas sociales de mayor edad, de sexo masculino y cercanos a la socialdemocracia, tiene consecuencias respecto de lo que atañe a la pregunta por los deseables procesos de repolitización y democratización. A la luz del presente opresivo, pues, un futuro mejor aparece en cierto modo como una prolongación del pasado. La recuperación de la constelación capitalista industrial del keynesianismo nacional se vuelve el fondo de rescate político democrático, ya que la «democracia imaginada luego de la posdemocracia se asemeja en muchos aspectos a la democracia corporativa perdida en la década de 1980».[4]

La dialéctica de la democracia

Frente a una pintura en blanco y negro de una historia de la democracia como esta hace falta atreverse analíticamente a una mayor ambigüedad. El presente libro persigue precisamente este objetivo: frente a una melancolía de la democracia cada vez más difundida, en cuya débil luz la época de posguerra euroatlántica brilla como el punto más elevado del sentimiento democrático, aquí se ha de argumentar que la democracia es un arma de doble filo —y que siempre lo fue—. Pues las comunidades políticas constituidas democráticamente, por norma general, establecen los límites del espacio social del derecho. El movimiento histórico-social en dirección hacia «más democracia» lleva adentro, al mismo tiempo, una reacción, un movimiento en sentido contrario, de limitación y restricción de la participación democrática. A este estado de cosas es a lo que llamo la «dialéctica de la democracia». Mientras que la parábola de Crouch supone una tendencia general, en primer lugar de aumento y luego de disminución de la democracia, examinando el asunto con más precisión parece más realista una representación de la evolución democrática en forma de espiral: el grado de derecho democrático va aumentando progresivamente —y, sin embargo, en su camino hacia arriba, aparentemente colectivo, la democracia sigue dejando atrás incluso colectivos enteros.

Más que cualquier otra, la historiografía moderna de la democracia es un relato de los vencedores. Por lo general, no le resultan dignos de mención los marginados de la democracia, los que quedaron en la estacada del derecho. La reconstrucción habitual del camino de Alemania hacia Occidente puede servir de ejemplo de ello: la caravana partió del Imperio autoritario y sin embargo también protodemocrático, pasando por la primera democracia en suelo alemán (la cual vivió, desde un comienzo, bajo una mala estrella), detenida brevemente por los matones del régimen nazi y acompañada durante algún tiempo por el Estado inconstitucional de la dictadura de la SED,[5] pasando por la República de Bonn, purificada por la guerra y limitada a nivel de la política europea, hasta la República de Berlín reunificada, segura de sí, en la que la democracia alemana finalmente despierta. Si tan solo no hubieran quedado aún en el Este algunas personas ancladas en el pasado, nostálgicas de la RDA… Si tan solo este punto álgido de la historia de la democracia no hubiera coincidido, desgraciadamente,

con los inicios de la marcha triunfal del neoliberalismo… Y si tan solo los damnificados por el nuevo radicalismo de mercado no hubieran resultado ser, visiblemente, populistas de derecha retrógrados, defraudados por la democracia realmente existente.

Se podría ver así el asunto. Concedido: son solo unos pocos los que lo ven de un modo tan unilateral y simplista. Sin embargo, narrar la historia moderna de la democracia como la historia de un río largo y agitado que desde aproximadamente la década de 1970 parece estar en una amplia curva volviendo a apuntar en la dirección contraria, eso sí es absolutamente —y en el sentido más auténtico de la palabra— *mainstream*. El contrarrelato que se presentará aquí dirige su mirada, por el contrario, hacia aquellos que no fueron recogidos por esta larga corriente ya antes de su pretendido giro, aquellos que en los rápidos de la evolución democrática fueron arrojados a la orilla y allí fueron quedando atrás. Los que fueron dejados atrás en el progreso democrático: son ellos, si se quisiera seguir apelando a un imaginario tan cargado de emotividad, los héroes y las heroínas de este contrarrelato.

Con él se apunta a algo más que a la «ambivalencia de la Modernidad» tematizada con frecuencia (y con razón, sin duda) en la sociología histórica; a algo más que solamente a su ambigüedad; a algo más que a la coexistencia de lo moderno y lo premoderno, o la simultaneidad de la libertad y la coacción. Se trata, más bien, del *trabazón interior* entre lo que es opuesto, del *carácter igualmente originario* de lo contradictorio: de la conexión estructural entre la ampliación y la limitación de la democracia, de la interacción dinámica entre procesos de derecho y procesos de no-derecho o incluso procesos de privación de derechos. Con más precisión, se trata de libertad y coacción, de derecho y privación de derechos, de la participación y la exclusión como *cuestiones sociales sobre la distribución*: se trata de que en la historia de la democracia moderna las libertades de uno fueron, permanentemente, las coacciones padecidas por el otro. O, por ponerlo en una fórmula breve: la historia de la democratización es una historia de *participación por medio de la exclusión*. Y ello, por cierto, ocurre hasta el día de hoy.

Un contrarrelato sobre la democratización como un proceso dialéctico, que corrija las explicaciones corrientes que da la sociedad sobre sí misma o que al menos contraste con ellas, aspira a examinar el carácter

contradictorio inherente a la democracia desde un primer momento en adelante —y con ello también aspira a destacar la conflictividad estructural y para nada casual de la evolución democrática—. Con el enfoque escogido aquí, el lado oscuro de las *rich democracies* se torna visible y pasan a ocupar el centro de la escena los parientes pobres de las sociedades democráticas ricas de Occidente. Se torna así evidente que la «democracia» es más que solo una forma de gobierno.

La democracia, con todos sus presupuestos e implicancias sociales, es una forma de sociedad, un modo de vida social —tal como lo supo advertir Alexis de Tocqueville, el gran clásico de la comprensión sociológica de la democracia, respecto de la norteamericana (mejor dicho, la de Estados Unidos) en la década de 1830—.[6] Su punto de mira —también esta es una pregnante concepción de Tocqueville— es el principio de igualdad: la idea de condiciones de vida que sean iguales —iguales para «todos»—. El presente ensayo también se funda en esta definición: por «democracia» deberá entenderse aquí, en una primera aproximación, el igual derecho de todos los ciudadanos y todas las ciudadanas a participar en igual medida de la configuración colectiva de las condiciones sociales de vida que les conciernen. La *igual participación en la configuración política de las propias condiciones de vida*. Puede que suene, en primera instancia, como una concepción meramente formal de la democracia. Pero es también una concepción que se las trae.

---

[1] Las traducciones alemanas difieren. En un discurso ante la cámara baja del 11 de noviembre de 1947 el entonces primer ministro británico se expresó de la siguiente manera: «No one pretends that democracy is perfect or all-wise. Indeed, it has been said that democracy is the worst form of government except all those other forms that have been tried from time to time» [Nadie dice que la democracia sea perfecta o sabia. De hecho, se ha dicho que la democracia es la peor forma de gobierno, a excepción de todas las otras formas que se han probado de tiempo en tiempo].

[2] C. Crouch, *Posdemocracia*, Madrid, Taurus, 2004.

[3] Incluido el estudio (por lo demás sobresaliente) de A. Schäfer: *Der Verlust politischer Gleichheit. Warum die sinkende Wahlbeteiligung der Demokratie schadet,* Frankfurt del Meno/Nueva York, Campus, 2015.

[4] F. Nullmeier, «Once Upon a Time in the West. Mark Lilla sucht die Zukunft des Liberalismus in seiner goldenen Vergangenheit», *Soziopolis.de*, 18 de diciembre de 2017.

[5] Siglas correspondientes a la Sozialistische Einheitspartei Deutschlands, Partido Socialista Unificado de Alemania, el partido que gobernó la Alemania oriental entre 1949 y 1990. *(N. del T.)*

[6] Cf. A. de Tocqueville, *La democracia en América*, México, FCE, 2019.

2. ABRIR Y CERRAR

La democracia no es algo que se venda solo. Más bien, desde siempre fue, y sigue siendo hasta hoy, algo discutido. En primer lugar, sigue siéndolo en tanto concepto (sin lugar a dudas la parte más inofensiva de la historia): fuera de la teoría de la democracia no existe seguramente ningún otro campo de la construcción teórica en ciencias sociales que pueda remontarse a una genealogía tan larga y distinguida como ella, ni uno del que haya surgido una cantidad igualmente abultada de nociones en torno al objeto que allí se ha de abarcar. Es cierto que en cada caso son terminologías divergentes y que compiten entre sí. Quien dice «democracia» se refiere con ello, de una manera o de otra, a un acuerdo político de gobierno del pueblo. Pero quién sea el «pueblo» (el pueblo en tanto Estado; la nación en tanto pueblo; la comunidad social; la sociedad civil…) y en qué consista su gobierno (la elección de representantes, el control sobre el gobierno, la protección de la división de poderes, la participación en la toma de decisiones respecto de cuestiones de fondo…) es algo sobre lo cual las opiniones especializadas difieren mucho.

Pero, por sobre todas las cosas, la democracia fue algo discutido, o incluso más, reñido, en tanto hecho social. El discurso habitual en torno a la democracia como una «conquista» social no surge de la nada: la democracia, de hecho, debió ser conquistada (es decir, alcanzada por medio de grandes esfuerzos) a lo largo de la historia. El proceso moderno de democratización fue siempre un combate social por la participación, la cogestión, el derecho. La participación de muchos (incluso, tendencialmente, la de todos) en las decisiones políticas, su cogestión del acontecer político, su reconocimiento como ciudadanos y ciudadanas que tienen algo para decir y «algo para aportar» en términos políticos: nada de esto fue obvio históricamente. Bien por el contrario, durante largo tiempo

fue considerado algo inaudito y permaneció sin ser oída la demanda de todo ello —que, por consiguiente, tuvo que allanarse sola a sí misma el camino —. La afirmación de que la democracia fue «conquistada» socialmente debe ser leída como una paráfrasis que suena muy inofensiva de una evolución que se desarrolló de manera siempre conflictiva y no pocas veces también violenta e incluso sangrienta.

La historia de toda la democracia que existió hasta el momento es, por consiguiente, una historia de luchas políticas —y, en el fondo, una historia de luchas de clases—. La lucha por la democracia, o, mejor dicho, por la democratización de las condiciones sociales, puede entenderse, retrospectivamente, como una respuesta político-social al problema de la dominación de clases —de la aristocrática primero y luego de la burguesa —. En contra de un orden social en el que las posiciones de dominio políticas estaban reservadas para aquellos pocos que gobernaban «desde siempre» a raíz de su pertenencia a una familia o a una clase, surgió históricamente el descontento y la resistencia de una burguesía que quería asegurarse que el acceso a dichas posiciones ya no se regulase más por nacimiento y sí de acuerdo al trabajo y al logro. La clase económicamente floreciente quería ahora tener voz también en la política. Se creía que se había adquirido merecidamente el derecho a la codecisión política por medio del esmero económico —y se presionó con el poder correspondiente para que la compra y la propiedad se tornasen el nuevo fundamento del dominio político.

A su vez, contra esta idea (y, cada vez más, una realidad) de una democracia burguesa se dirigió, con el tiempo, el descontento y la resistencia de una clase obrera que, no sin razón, manifestaba ser la auténtica fuente de la riqueza de la burguesía con el trabajo de sus manos — y derivaba de este hecho aspiraciones políticas por su parte—. La circunstancia (demostrada de manera manifiesta por medio de los paros) de que todas las ruedas y con ello también el mecanismo entero de la producción de valor industrial y de la apropiación de valor burguesa se paralizasen cuando su brazo fuerte así lo deseaba le dio al movimiento obrero (especialmente al organizado) el poder de reclamar, al menos, un cierto grado de codecisión política para sí. Logró democratizar la democracia burguesa, abrir el dominio de las clases propietarias burguesas a la cogestión parlamentaria (y en ocasiones también laboral) de las clases

trabajadoras asalariadas. Solo de este modo la democracia burguesa se transformó en aquel orden democrático tal como lo conocemos y como está codificado, por ejemplo, en el artículo 28 de la Constitución alemana, que compromete a todos los responsables políticos a actuar de acuerdo con los principios constitucionales del «Estado de derecho republicano, democrático y social».

Espacios de derecho: apertura…

¿En qué consistió, entonces, esta historia larga y enrevesada —resumida aquí, por supuesto, de manera inadecuadamente breve y concisa—? Reducida a un denominador sociológico, consistió —tal como ya fue anunciado— en la progresiva *apertura de espacios de derecho*. El proceso moderno de democratización puede comprenderse, en retrospectiva, como la realización gradual de un programa de apertura social. La democracia como la posibilidad de organizar activamente las propias condiciones de vida fue tendiendo a ampliarse tanto en la dimensión social como en la material: se les fue concediendo el estatus de ciudadanos en pleno derecho a sectores cada vez mayores de la población en cada vez más ámbitos de la vida social.

Esto es exactamente lo que en la sociología se califica como una dinámica de «inclusión» social —respecto de la cual el británico Thomas H. Marshall (en su artículo pionero «Citizenship and Social Class» redactado inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial)[1] no solo acuñó la terminología correspondiente sino que aportó también la teoría histórico-sociológica—. Lo que Marshall designó como *citizenship*, que solo de manera insatisfactoria es alcanzado en la traducción alemana corriente *(Staatsbürgerstatus)*,[2] es el conjunto de todas aquellas posiciones de derecho que hacen que los miembros de una asociación política con relaciones de dominación, que allí son determinados por fuerzas ajenas a ellos, devengan al mismo tiempo ciudadanas y ciudadanos autodeterminados de una comunidad democrática —y estas posiciones de derecho constituyen, en última instancia, la sustancia de la democracia moderna.

Ya en el título del clásico texto de Marshall se torna evidente que la

«ciudadanía» así entendida tiene que ver con la estructura de clases de las sociedades modernas. Y que —se podría continuar de este modo directamente la idea—, por ende, la democracia moderna está ligada a la economía de mercado moderna. La clave teórica para este vínculo la presentan las mencionadas posiciones de derecho, que son pensadas por Marshall —con la historia social inglesa a la vista— como los elementos de un estatus de ciudadanía que se fue enriqueciendo a lo largo de siglos y que alcanzó su apogeo en la democracia de posguerra. En el que entonces era, provisoriamente, su estadio histórico final (como se dijo, Marshall escribió esto en los tardíos años de la década de 1940), la sociedad democrática se destacó por garantizar a su ciudadanía la participación política que les posibilitaba cogestionar las condiciones de su existencia social (una existencia social sobre la que, a su vez, influían factores económicos de manera decisiva).

Se trata, pues, de estos elementos, de la estructura de su entrelazamiento y de la dinámica de sus relaciones: del modo de vida de las personas, condicionado económicamente, y la habilitación jurídica para darle forma en términos políticos. Apenas si se puede ir de manera más directa al punto: la democracia moderna —en tanto forma de vida social— solo puede ser pensada en conexión con otras macroestructuras sociales. A saber: por un lado, el capitalismo moderno en tanto conjunto de las condiciones y los condicionamientos económicos de la existencia social, y, por el otro, el Estado moderno, en su forma de Estado de derecho y Estado de bienestar, en tanto un acuerdo para la regulación en el plano político de, precisamente, aquellas condiciones y aquellos condicionamientos socioeconómicos.

El artificio conceptual de Marshall consistió, entonces, en integrar este contexto sumamente complejo en una única dimensión analítica: el proceso de inclusión —en última instancia, de inclusión plena— en un sistema social de derechos. Este proceso se concreta, puntualmente, a través de cuatro asaltos, que están ligados al establecimiento de cuatro *mundos del derecho*:

1. Los ciudadanos y las ciudadanas solo llegan a ser tales, según esto, por medio del otorgamiento de derechos *civiles* en el sentido de derechos de disposición sobre uno mismo: sobre la propia persona, el propio cuerpo, el propio espíritu.

2. Una vez que fueron llevados así al estatus de ciudadanos, el acceso a

derechos *políticos* les permite a los sujetos con capacidad de autodeterminación participar de las decisiones que —por medio de la legislación— se espera que comprometan en igual medida a toda la ciudadanía en su accionar.

3. A su vez, por medio de este tipo de decisiones, que comprometen colectivamente, también se vuelve posible garantizar derechos *sociales* que permiten a la ciudadanía intervenir en una economía capitalista como actor del mercado con capacidad de acción: para ciudadanos y ciudadanas del mercado, el derecho de acceso a los sistemas públicos de educación, asistencia sanitaria e ingreso asegurado representa tanto una condición necesaria para tener éxito en el mercado laboral como una red de contención en caso de quedar afuera de él.

4. Por último, la tendencia a la ampliación de los derechos del ciudadano tampoco se detiene ante las puertas de aquellas organizaciones en las que los ciudadanos y las ciudadanas buscan sus oportunidades de tener una ocupación y percibir ingresos. Provistos de derechos *industriales*, también como asalariados en la empresa devienen sujetos de derecho, que deben ser escuchados e involucrados en cuestiones de organización del trabajo y del lugar de trabajo.

Los derechos hacen a las personas: es el acopio y la combinación de posiciones de derecho aquello en lo que consiste el estatus ciudadano moderno. Solo ello hace que la sociedad moderna se torne una democracia, una sociedad cuya piedra angular sea la idea de una igualdad de base garantizada legalmente. La democracia ya no es, pues, solo una forma de gobierno, sino también una forma de vida. Es la forma moderna de organizar la vida social, cuya singularidad y esencia radica en la «igualdad de condiciones sociales».[3]

Con la concepción de Marshall de las democracias modernas como máquinas de inclusión social se insertó en el ámbito de las ciencias sociales la idea de un progreso democrático sostenido; con la teoría sobre la modernización del sociólogo estadounidense Talcott Parsons, que sigue a Marshall, ingresó esta idea después de 1945 en el repertorio estándar de la sociología occidental. Desde entonces, la *citizenship* es considerada la gran generadora de igualdad: cada vez más grupos de personas llegan a gozar de derechos cada vez más numerosos. La noción de democracia como un sistema de igualdad de derechos parecía avanzar, sin más, siguiendo su

propia lógica. La parábola de Crouch, con su imagen de un ascenso largamente sostenido, es un símbolo de esta narrativa del progreso democrático que parecía constatarse, otra vez, de manera impresionante, con la caída del Muro en 1989 y con la posterior propagación de la dinámica de inclusión moderna, incluso en la parte del mundo antiguamente gobernada de manera autoritaria por Estados socialistas. El guion de la democracia moderna —la apertura de espacios de derecho siempre nuevos — verdaderamente se escribió solo.

… Y CIERRE

Este guion siempre previó también abundantes extras además de sus protagonistas, que son quienes cuentan con derechos democráticos. Y eso con total independencia de en qué momento histórico uno piense que la parábola democrática llegó a su apogeo y a su punto culminante: sea ya a finales de la década de 1960 con Willy Brandt, a finales de la década de 1980 con los «manifestantes del lunes» de Leipzig, o bien recién con el movimiento Occupy a comienzos de la década de 2010. Como sea: al ver la pre-posdemocracia escalando hasta algún momento del pasado reciente, la parábola de Crouch, de un modo u otro, solo calcula el neto de la historia de la democracia moderna.

¿Qué significa eso? Atengámonos a lo que dice el diccionario *Duden: Netto*, que en realidad en italiano significa «puro» y que proviene del latín *nitidus* («brillante»), remite, en el lenguaje comercial, a un valor después de que se hayan deducido los costes. La parte no deseada del total (del «bruto»), la que en el cálculo es dejada de lado, se deduce de aquel y el todo es ajustado en ese porcentaje.

Et voilà; no se puede sintetizar mejor la práctica corriente de la narrativa sobre la democracia: quien habla de la evolución de la democracia moderna como de una historia de puro progreso con frecuencia deduce los costes que hay que dejar de lado. Un cálculo del bruto de la democracia, por el contrario, arrojaría cifras menos esplendorosas: derivado del italiano *brutto* —en alemán, *roh*—, y, por su intermedio, del latín *brutus* («brutal»), se refiere al valor antes de hacer la deducción (o, mejor dicho, sin hacer la deducción) de los costes. El número en «bruto» es, en alguna medida, el

más honesto, sin maquillaje. Referido al objeto que interesa aquí, todo esto significa que quien observa la historia de la democracia en bruto también ve la historia paralela al ascenso de la democracia —una historia de decadencia que no comienza recién en el punto de inflexión histórico de la parábola sino que fue siempre parte de la historia misma de la democratización moderna.

Usando por última vez el lenguaje comercial: el neto es una parte del bruto; es solo una parte del total. Pensado en términos de la sociología de la democracia, esto indica el hecho fundamental de que la apertura de los espacios de derecho antes bosquejada es solo *una parte* del todo. La otra parte, la que es dejada de lado a expensas de una reducción a la mitad de la historia de la democracia, es la dinámica de *cierre de los espacios de derecho* —su parte contraria, la cual está directamente vinculada con el programa democrático de la apertura—. Este otro lado de la historia (si se quiere, el lado «oscuro», feo o, en cualquier caso, menos esplendoroso) es el que ha de ser relatado aquí.

La sociología aporta una ayuda absolutamente provechosa para esta tarea con la teoría del cierre. El concepto de «cierre social» tiene su origen en la distinción fundamental de Max Weber entre relaciones sociales abiertas y cerradas. Independientemente de si se trata de la gran escala (social) o de la pequeña (comunitaria), los dos tipos de relaciones tienen siempre una manera de operar contraria. O bien están abiertas a la participación de terceros o bien se cierran a ella. Tanto en un caso como en el otro, para Weber, la motivación de la acción es el aseguramiento o, mejor dicho, la ampliación de la posibilidades de acción: si los participantes esperan de la apertura de su contexto social de acción una mejora de su situación —o por lo menos evitar un deterioro— «les interesa su carácter *abierto*»; si ocurre lo contrario, «les interesa su *carácter cerrado al exterior*».[4]

Ya aquí queda claro un primer aspecto central de la acción de cierre: esta opción es elegida cuando y en la medida en que se espera que con ella se produzca, de algún modo o de otro, una ventaja. Si se cree, por el contrario, que el modo opuesto de proceder es o podría ser más ventajoso, entonces se optará por la apertura. De aquí que una política de apertura de ninguna manera será siempre y de entrada más valiosa, en términos de la norma moral, que una de cierre (ni al contrario); no es la variante más noble por defecto: los clanes mafiosos pueden optar por la apertura de su «familia» si

esperan lograr con ello mejores negocios; así como las sociedades nacionales pueden verse llevadas a abrir sus fronteras para obtener beneficios económicos de la inmigración de expertos en informática o de cuidadoras de ancianos.

Un segundo aspecto central, que en nuestro contexto es de una significación absolutamente decisiva, consiste en el hecho de que una acción social de cierre es un mecanismo básico de producción y reproducción permanente de *desigualdad social*. Ello tiene su fundamento en el hecho ya mencionado de que una acción de cierre debe proveer siempre una mejora de la propia situación, o al menos la preservación de la posición propia. En un contexto social, esto significa necesaria e inevitablemente que una pretensión tal debe hacerse valer frente a la expectativa análoga de terceros, que, por su parte, quieren salir favorecidos o, al menos, verse tan poco perjudicados como los otros. La situación o la posición propia debe, entonces, ser asegurada o fortalecida, fundamentalmente, *contra un afuera social* y *contra otros que están afuera*. El cierre social es, por ello, un «proceso que se repite típicamente» de apropiación unilateral, o, más precisamente —y formulado de un modo aún más agudo— una «tendencia al monopolio de determinadas probabilidades, por regla general de carácter económico»,[5] que se presenta en cualquier contexto social. El cierre social es un juego de suma cero: lo que permanece reservado para unos está prohibido para los otros, precisamente por causa de esa reserva. De aquello de lo que unos se apropian y guardan para sí mismos, *exclusivamente* para sí mismos, los otros, los que deben quedar afuera (desde su punto de vista, lamentablemente), son automáticamente *excluidos*.

Un tercer aspecto central del cierre social en el sentido weberiano del concepto consiste, por fin, en que la acción de cierre, impulsada por sus intereses en el monopolio de las oportunidades, se dirige contra competidores (por su parte interesados ellos mismos en las oportunidades de participar en las oportunidades) «que se distinguen por caracteres comunes positivos o negativos».[6] A lo cual habría que añadir, con Weber mismo: que se distinguen por caracteres comunes que, llegado el caso, *se atribuyen* como tales a los demás y entonces son enmarcados como positivos o negativos. Dicho de otro modo: quienes quedaron afuera no estuvieron «desde siempre» afuera, sino que fueron *llevados* a esta situación

en momentos históricos concretos y bajo condiciones sociales concretas. Ahora bien: en última instancia, es totalmente arbitrario y da —literalmente — *igual* si uno, para poder aislarse en contra de ellos y poder excluirlos de las oportunidades, define su alteridad en función de su edad o de su género, de su pertenencia étnica o de su extracción social, de su lengua o de su color de piel.

Aperturas de la teoría del cierre

En realidad, como ocurre respecto de tantas otras cuestiones, pareciera que con Weber ya está todo dicho respecto de la acción social de cierre. Sin embargo, antes de que apliquemos el concepto al problema de la apertura y el cierre de los espacios de derecho democráticos, mencionemos dos desarrollos sociológicos posteriores a propósito de él que han incrementado claramente, una vez más, el valor de uso de la teoría del cierre para el análisis social, a saber, los planteos del británico Frank Parkin y el canadiense Raymond Murphy. Separados el uno del otro, aunque *de facto* con fuerzas unificadas, ambos se ocuparon, durante las décadas de 1970 y 1980,[7] de abrir la concepción de Weber del fenómeno para pensar en términos de *estructuras* sociales del cierre tanto como de categorías del *conflicto* entre formas diferentes de la acción de cierre. Esbocemos aquí, al menos en sus rasgos fundamentales, sus consideraciones.

Si el título de la célebre contribución de Marshall a la dinámica moderna de la inclusión era *Citizenship and Social Class*, la continuación de la teoría del cierre social de Parkin podría ser designada con el rótulo análogo de *Closure and Social Class.* También para él la acción de cierre es algo que aspira a la maximización de las pretensiones colectivas de ventajas y de posibilidades de éxito.[8] Pero el principal atractivo de su planteo reside en que establece una distinción entre dos típicas estrategias de cierre referidas correlativamente la una a la otra («recíprocas»). La reflexión de base es simple: toda vez que un sector se empeña en excluir a otro de la utilización de recursos codiciados, o cuando consigue hacerlo de hecho, este otro sector no acepta simplemente dicha exclusión sin resistirse. Más bien, la historia del cierre, llegado el caso, continúa si y en cuanto «los excluidos mismos adoptan determinadas medidas en reacción directa a su situación de

marginalidad»,[9] y ello significa que toman el arma del cierre social ellos mismos.

Así se dan las luchas de clases, vistas desde un punto de vista de la teoría del cierre; y ello no solamente hoy, sino desde sus fundamentos. A la acción de cierre de unos le sigue la acción de cierre de los otros, al «poder de la *exclusión*» se reacciona con el «poder del *solidarismo*».[10] La exclusión es, según Parkin, la forma predominante del cierre: designa el esfuerzo de un grupo social por mantener o mejorar su situación o su posición por medio de la subordinación (y, por ende, el empeoramiento) de otro grupo. Sin embargo, este cierre *hacia abajo* —que produce el «abajo», cuando es el caso, recién en el acto del cierre— se da, en una sociedad compleja, no una única vez sino muchas veces y siempre de nuevo. Quien es excluido de espacios de derecho por medio del cierre intenta, en primer lugar, hacer lo mismo, es decir, limitar a su vez el acceso de otros a las oportunidades y los recursos restantes y crear, con ello, un nuevo «abajo». La noción de Parkin de cascadas de cierre social resulta útil para liberar al análisis de clases de las sociedades modernas de la estrechez dualista planteada por Marx. La contradicción insalvable entre las clases no se agota, según esta perspectiva, en la oposición entre una clase capitalista socialmente excluyente y una clase obrera socialmente excluida. Más bien hay grupos que buscan, en cada nivel de la jerarquía de la estructura social, monopolizar las oportunidades de vida restantes y cerrarlas frente a un abajo aún más relegado cada vez.

La segunda forma de cierre, subordinada, es, para Parkin, la del solidarismo. Visto desde la perspectiva de la teoría del cierre, este es, en cierta medida, el pan de las personas pobres: las personas a quienes no les es posible excluir a nadie más abajo deben reunir fuerzas y dirigir sus esmeros por mejorar su situación o su posición social necesariamente *hacia arriba*. Aquí se trata, por ende, de los intentos de cierre de parte de grupos excluidos cuya acción de exclusión propia se encuentra impedida y que deben probar suerte, en consecuencia, procurándose un trozo del pastel de los ricos y los poderosos. Las luchas de clases democráticas mencionadas al comienzo de este capítulo —en primer lugar, la de la burguesía contra la nobleza y luego la de la clase obrera contra la burguesía— son ejemplos clásicos de intentos más o menos exitosos de romper con monopolios existentes de los recursos —el poder político, la propiedad económica, la

formación de opinión— y abrirlos a la participación de grupos hasta entonces excluidos de ellos.

Este breve resumen de la concepción dinámica de Parkin de las relaciones y los conflictos de cierre social no debería concluir sin antes señalar que los grupos sociales pueden perfectamente perseguir al mismo tiempo ambas estrategias —la exclusión y el solidarismo— con el objetivo de reclamar para sí la mayor medida posible de oportunidades y recursos. Así, una estrategia doble de política de cierre es «característica de grupos que están establecidos en el nivel intermedio de la estructura de estratificación».[11] El tristemente célebre «principio del ciclista» —encorvarse hacia arriba, pedalear para abajo— solo es, por consiguiente, la variante defensiva de la acción de cierre de las clases medias sociales. Desde la perspectiva de la teoría del cierre es al menos igualmente plausible el intento más ofensivo de hacer una cosa sin dejar de hacer la otra: mientras que el carácter de clase de las «clases medias» está determinado, según Parkin, por su estrategia de exclusión dominante, dirigida hacia las clases bajas, al mismo tiempo permanece abierta para aquellas también la segunda opción de una acción solidarista, que apunta hacia las clases altas y sus privilegios. Quien contempla la actual constelación política de conflictos, por ejemplo en Alemania, identificará sin dificultad un posicionamiento ambiguo de política de clases propia del «medio».

Como Frank Parkin, también Raymond Murphy introduce una distinción conceptual adicional en la teoría del cierre, a saber, entre formas de cierre *primarias* y *derivadas*. Con ello hace la contribución decisiva para que se perciba la multitud y la diversidad de las estrategias de cierre que existen al mismo tiempo: pues solo así puede comprenderse la estructura social del cierre como un todo, como un ordenamiento de las *relaciones entre relaciones de cierre social*. Para Murphy, las sociedades capitalistas industrializadas occidentales se destacan por una forma de cierre primaria que estructura de manera determinante todo su complejísimo orden de acciones excluyentes y solidaristas: la propiedad privada. Esto es así porque, en tanto sociedades de mercado, fuerzan a todos aquellos que no son propietarios, a quienes están excluidos de la propiedad privada —en el sentido marxiano de los activos productivos sociales—, a estrategias de acción social que son determinadas o condicionadas precisamente por esta exclusión, o sea, que derivan de ella. La estructura de las relaciones sociales

se configura, en consecuencia, de manera tal que quienes poseen de los activos productivos están en la posición privilegiada de poder determinar de manera directa o condicionar de manera indirecta las estrategias de mercado de quienes no son propietarios.

Las consecuencias de esta forma de cierre primaria pueden estudiarse en la importancia que se le concede socialmente en todas partes a la educación, en tanto, quizás, el indicador más significativo de la posición en la sociedad. Quienes no poseen capital productivo (o no tienen una gran fortuna adquirida en otra parte o heredada de la cual puedan vivir sostenidamente —sea, por ejemplo, múltiples propiedades inmobiliarias o una gran ganancia en un juego de azar—) son forzados, a fin de asegurar su subsistencia, a emplear su capacidad de trabajo en los mercados laborales de la mejor manera posible para alcanzar los ingresos necesarios. «De la mejor manera posible» significa que deben disponer de las calificaciones demandadas por el mercado, o que incluso deben procurar adquirir dichas calificaciones (a propósito de ello, hoy en día se habla de inversiones privadas en educación que serían la clave del éxito individual en el mercado). Pero cuáles sean las calificaciones que se requieran socialmente en cada ocasión, qué inversiones (en caso de que los ciudadanos y las ciudadanas del mercado estén en condiciones de realizarlas) se les muestren como rentables en general: sobre ello no deciden, siguiendo con esta imagen (ciertamente equívoca), los inversores mismos, sino en última instancia los propietarios de los activos productivos. Son sus empresas las que emplean (o no) a trabajadores. Son sus oficinas de recursos humanos las que traducen desarrollos tecnológicos en perfiles empresariales. Son sus organizaciones interprofesionales las que influyen sobre los programas educativos escolares y profesionales. Las estrategias de acción de quien se mueve en los mercados laborales como proveedor o proveedora de mano de obra derivan —directa o indirectamente— de las estrategias de acción de quienes poseen el capital, ya sea cuando intentan salvaguardar la ventaja que les otorga tener una calificación demandada (y les cierra, entonces, a los otros el espacio de calificación) o también a la inversa, cuando alcanzan calificaciones exitosas y por ello solicitadas socialmente (y abren para sí mismos, entonces, el acceso al mencionado espacio de calificación). Murphy designa a este orden de cierre social como «estructura en tándem»: quien se sienta adelante puede determinar hacia dónde será el viaje y a qué

ritmo. En cambio, quien se sienta atrás debe acompañar el viaje *nolens volens* —y dejar que se determine por quien dirige cómo y cuándo debe pedalear.

El aporte de Murphy, desde el punto de vista de la teoría del cierre, no se reduce a esta importante perspectiva sociológica sobre la desigualdad. Su importancia radica especialmente también en el hecho de que extiende la mirada analítica más allá del ámbito de las sociedades particulares y lo abre para la *estructura de cierre de la sociedad mundial*. Pero esta se le presenta no como estructura en tándem sino como una «estructura doble» o dual que es caracterizada por *dos* formas de cierre *primarias* que operan con independencia la una de la otra. Para la argumentación que aquí se llevará a cabo este último paso de la teoría del cierre es absolutamente central: en la escala global de un mundo dividido en sociedades nacionales se coloca junto a la forma de cierre primaria de la propiedad privada la segunda —independiente— forma de cierre primaria de la nacionalidad.

Más adelante este hecho social basal ha de ser evaluado con la profundidad que le corresponde, pero baste por ahora con señalar lo siguiente: solo con la concepción del orden desigual de la sociedad mundial como efecto de una estructura doble de cierre social y siguiendo criterios de inclusión y exclusión *económica* y *política* también se vuelven visibles en toda su complejidad y naturaleza contradictoria las estructuras de cierre a nivel de la sociedad particular.

El derecho como un problema de distribución

Con esto tendríamos ahora reunidas las herramientas de la teoría del cierre necesarias para comprender la dialéctica de la evolución democrática en las sociedades capitalistas industrializadas avanzadas —y, por consiguiente, para comprender también *los límites de la democracia* históricamente cambiantes—. La «democracia», o mejor dicho, el proceso social de la democratización, es una lucha permanente en torno al derecho, es decir, una lucha por la apertura y el cierre, por la ampliación y la limitación de espacios de derecho sociales, la cual tiene lugar en diversos escenarios y se realiza a lo largo de diversas líneas de conflicto.

A continuación se considerarán *cuatro arenas del conflicto democrático*

moderno que se formaron en torno a *cuatro ejes del cierre social*:

1. El conflicto entre el propietario y el no propietario (el eje *vertical)*;
2. el conflicto, estructurado por el anterior, entre los no propietarios mismos (el eje *horizontal)*;
3. la estructura conflictiva, que atraviesa en diagonal a estos dos ejes, entre ciudadanos y no ciudadanos (el eje *transversal)*;
4. el conflicto, subyacente a los conflictos mencionados y de algún modo ubicado detrás de ellos, en torno a las relaciones sociales con la naturaleza (el eje *externo)*.

En todos estos ejes, en todas estas arenas se dan permanente y recurrentemente luchas —dicho con precisión: *luchas de clases*— por la distribución de posiciones de derecho y de pretensiones legales como un afán por el acceso a espacios sociales de participación en las posibilidades de autodeterminación social —o como un afán por la prohibición, precisamente, de este acceso.

La dialéctica de la democracia se ubica exactamente en este contexto complejo y en esta interacción dinámica entre apertura y cierre. El movimiento de apertura hacia «más» democracia siempre lleva dentro de sí, también, su movimiento contrario lógico: el movimiento de cierre contra los que tienen menos derecho o bien no han de ser provistos de derecho. Cómo ocurre esto exactamente y qué implica para la estructura de clases de las sociedades modernas, democráticas, será expuesto en los capítulos siguientes.

---

[1] Cf. T.H. Marshall, «Ciudadanía y clase social», en T.H. Marshall y T. Bottomore, *Ciudadanía y clase social,* Madrid, Alianza, 1998.

[2] «Estatus de ciudadanía». *(N. del T.)*

[3] Con precisamente esta definición comienza Tocqueville su gran tratado *La democracia en América* (*op. cit.*, p. 64).

[4] M. Weber, *Economía y sociedad*, México, FCE, 2008, p. 35.

[5] *Ibid.*, p. 276.

[6] *Ibid.*

[7] Cf. especialmente F. Parkin, «Strategien sozialer Schließung und Klassenbildung», en R. Kreckel (ed.), *Soziale Ungleichheiten. Soziale Welt. Sonderbd. 2*, Gotinga, Schwartz, 1983, pp. 121-135, y R.

Murphy, «The Structure of Closure: A Critique and Development of the Theories of Weber, Collins, and Parkin», *The British Journal of Sociology* 35 (1984), pp. 547-567.

[8] F. Parkin, «Strategien sozialer Schließung und Klassenbildung», *op. cit.*, p. 124.

[9] *Ibid.*

[10] *Ibid.*

[11] *Ibid.*

3. ARRIBA CONTRA ABAJO

Es evidente: en primer lugar los límites de la democracia son trazados desde «arriba». Los «diez mil de arriba» tienen sus buenos motivos para rechazar la ampliación de la democracia, puesto que, previsiblemente, no les resulta cómoda la idea de una apertura de espacios de derecho para todo el mundo, para todos esos Hinz y Kunz.[1] Por ende hacen mucho —en caso de urgencia, hacen todo— para que el pueblo de a pie permanezca apartado de las posibilidades de la autodeterminación personal, de la codecisión política y de la participación social.

Aquí está en funcionamiento, en el sentido de la interacción dinámica de los procesos democráticos de apertura y de cierre, una *praxis de la reacción*: cuando los que «desde siempre» —en cierto modo consuetudinariamente— están en una mejor situación se ven forzados a temer por su posición de dominio (porque de repente también las anchas masas quieren o deben hacer valer sus derechos) empiezan el movimiento en contra. Entonces se les opone resistencia a los muchos que aspiran a los mismos derechos, se echan maldiciones contra la democratización progresiva y los espacios de derecho que se estaban abriendo son cerrados de nuevo rápidamente. En este *eje vertical* del conflicto democrático moderno se enfrentan las élites y el pueblo, los propietarios y los no propietarios, el capital y el trabajo (para ambos lados de esta oposición han sido acuñadas, históricamente, terminologías muy diversas). Sin embargo, la lógica del conflicto social es siempre la misma: «los de arriba» se oponen a que «los de abajo» piensen que pueden establecerse en un mismo nivel con ellos.

En el fondo se trata, en este conflicto, de la pregunta por el «gobierno del pueblo»: ¿realmente deben gobernar las masas populares? ¿Se ha de dejar que el gobierno del pueblo, una vez que ya consta en el papel —en la forma

de textos constitucionales—, pase también de ser una determinación formal a ser una realidad material? Desde el punto de vista de quienes gobiernan, esta pregunta, en el fondo, se vuelve a plantear una y otra vez en todos los estadios de la evolución democrática desde las épocas de la Revolución Francesa: ¿deben otorgarse realmente a «todo el mundo» los derechos basales de libertad ciudadana y participación política, los derechos de intervención social y cogestión industrial? ¿Incluso también a cualquier mujer? Por lo general, la respuesta del círculo selecto de los escogidos al principio fue —dicho con prudencia— reticente. A las expresiones de reclamo se respondía siempre con una «retórica de la reacción».[2]

Los ejemplos para ilustrarlo son legiones —y en cualquier caso son bien conocidos hasta hoy por aquellos afectados—. Que la democracia antigua, apreciada a menudo con reverencia, era una democracia a medias es algo que a esta altura ya dejó de ser un secreto para pasar a ser un conocimiento escolar. Por participativa que fuera, sin dudas, para los ciudadanos de la *polis,* también excluía radicalmente de los derechos del ciudadano a grandes sectores de la población: a mujeres, esclavos y metecos (es decir, extranjeros con residencia permanente allí) se los privaba sencillamente de la condición de ciudadanos. Al mismo tiempo, sin embargo, era su trabajo físico, despreciado por los ciudadanos, el que permitía a estos últimos aquella vida significativa, virtuosa, con la que no solo Aristóteles fantaseaba. El democrático «espíritu de Atenas», pues, es al mismo tiempo el espíritu de la *sociedad de clases* —y como tal, sopla a través de la Modernidad: también ella conoce la distinción entre ciudadanos y no ciudadanos, entre una ciudadanía de primera y una de segunda clase—. Y esto en las más diversas variantes.

Así, los derechos civiles por excelencia, los derechos de autodeterminación sobre la propia persona, en el curso de la historia de la Modernidad solo se fueron universalizando lentamente y paso a paso: se trate de la libertad de expresión o de culto, de reunión o de asociación, de la libertad de celebración de contratos o de elección de profesiones, todas estuvieron por largo tiempo reservadas a determinados grupos de población y en todas las épocas antidemocráticas fueron restringidas de nuevo. En su historia del estado de ciudadanía, Marshall se refiere, por ejemplo, a la Ley de Pobres inglesa, de 1834, que, precisamente, entendía un derecho a la asistencia estatal «no como parte integrante de los derechos del ciudadano,

sino como una alternativa a ellos»: quien era internado como carente de recursos en un hospicio o un asilo de trabajo perdía al mismo tiempo sus derechos individuales de libertad y vivía más allá del límite «que separaba a la comunidad de los ciudadanos de la compañía de los pobres y los proscritos».[3] Quien crea que una expatriación de los pobres así es un pasado premoderno —y de algún modo también predemocrático— estará muy equivocado. También la política asistencial de la República Federal de Alemania en la época de posguerra formaba parte aún de la tradición de los asilos de trabajo, e incluso la Ley Federal de Asistencia Social, de 1961, que retrospectivamente se tiene por una columna central del Estado social democrático, preveía el instrumento del encierro en instituciones laborales para los «vagos» y los «moralmente vulnerables» necesitados de asistencia.

Similares limitaciones masivas del círculo de las personas provistas de derechos se imponían también para los demás elementos del estado de ciudadanía y también en el caso de dichos elementos hace poco tiempo que fue superada —si es que lo fue— la sociedad democrática de dos clases. En el caso de los derechos políticos esto es particularmente evidente: en contra del principio democrático originario del *«one man, one vote»* hubo durante siglos una resistencia retardadora de parte de los políticamente dominantes que solo pudo ser en efecto quebrada durante el curso del siglo XX. Ni siquiera del lado del «sexo fuerte» había, respecto de esto, un consenso masculino tal que se les concediera a los ciudadanos de todas las clases el derecho político de los señores. Hasta la Primera Guerra Mundial no era para nada inusual el sufragio censitario, que ligaba la posibilidad de cogestión política a la propiedad de tierras, al patrimonio o al pago de impuestos. En Prusia este principio adoptó luego la forma institucional del derecho al voto en tres clases, con cuyo generoso otorgamiento reaccionó el rey Federico Guillermo IV a la revolución de 1848. Aquí los electores (varones) se dividían, de acuerdo a su aporte a los ingresos fiscales directos del Estado prusiano, en tres grupos, a los que les correspondía —independientemente de su muy desigual ocupación— en cada caso un derecho proporcionalmente igual a determinar los compromisarios que a su vez podían elegir a los legisladores de su distrito electoral. Mientras que de esta manera todos los hombres sin bienes de todos modos eran excluidos del derecho al voto, los votos de los grandes propietarios tenían, por el funcionamiento del sistema, un peso muchísimo mayor al de los pequeños

contribuyentes.

En Francia, que puede ser considerada como la sede natal de la idea moderna del derecho al voto universal e igualitario, no se otorgó un derecho por clases de ese tipo —en lugar de ello, allí el derecho a votar fue «universal e igualitario» solamente para los varones casi hasta el final de la Segunda Guerra Mundial: el derecho al voto femenino fue introducido recién en el año 1944—. En 1971 Suiza consiguió finalmente esa feminización del espacio de derecho político. Y corría el año 1984 cuando, con Liechtenstein, el último pueblo galo de la virilidad europea renunció a la división política de la democracia según el género (y después, en 1990, también el cantón suizo de Appenzell).

¿Reina con ello finalmente la igualdad en el espacio del derecho político de democracias avanzadas? Por un lado, uno puede y debe responder a esta pregunta de modo afirmativo: desde un punto de vista formal, todos son iguales ante la urna. Análisis empíricos indican, sin embargo, que todavía a comienzos del siglo XXI —o incluso tal vez nuevamente fortalecida ahora— se observa, en los hechos, una partición política del electorado de acuerdo a clases. En cualquier caso, pueden establecerse conexiones inequívocas entre la participación electoral y la situación económica: cuanto más alto se ubica un hogar en la jerarquía social de ingresos, tanto mayor será la probabilidad de que sus miembros también ejerzan realmente su derecho al voto —y a la inversa—. Y entretanto en Alemania existe un voto en tres clases, claramente contorneado:[4] la disminución a largo plazo de la participación electoral corre casi completamente por cuenta de quienes no votan en el tercio inferior de la distribución de ingresos. Allí, el pretendido desinterés político de la gente se alimenta de la percepción de que su opinión, de todos modos, no es consultada por «los de arriba», mientras que aquellos que están en una posición mejor dan por sentado, como algo evidente, que al menos podrán hacer alguna intervención en las elecciones.

Los límites de la democracia, sin embargo, no se muestran solo en la forma de una lógica social del no votar[5] y de la consiguiente hegemonía política de la burguesía culta. Tampoco son algo en absoluto del pasado las exclusiones completamente formales del derecho a votar: en Alemania los no alemanes —a excepción, en el ámbito municipal, de los ciudadanos de la Unión Europea— no tienen derecho político al voto. Con alrededor de once millones de personas de ciudadanía no alemana que vivían aquí a fines de

2018 la exclusión formal de la participación electoral de ningún modo puede ser considerada como algo marginal, sino que alcanza a una fuerte minoría que permanece obligadamente en silencio. En los así llamados «resultados electorales honestos», que se publican con una frecuencia cada vez mayor después de las jornadas electorales y que calculan los porcentajes de votos de los partidos incluyendo a quienes no votan, no se tiene en cuenta, sin embargo, la población de no votantes extranjeros —tampoco es cuestión de ser tan honestos—. Pero puede darse por sentado que en las elecciones parlamentarias de los estados federados como, por ejemplo, para la cámara de diputados de Berlín, o incluso en las elecciones municipales en ciudades con un alto porcentaje de extranjeros, como Frankfurt, Múnich o Stuttgart, al menos un cuarto de la población residente queda formalmente excluida del derecho al voto. Y recién en 2019 el Parlamento Federal anuló la exclusión del derecho electoral hasta entonces existente para personas con discapacidad que requieren asistencia plena, por la cual se encontraban afectadas más recientemente alrededor de 80 000 personas.

El temor que los estratos más elevados le tienen desde siempre al dominio político de los más bajos, el miedo de las élites al derecho de codecisión de las masas populares plebeyas, se ha mostrado hasta el día de hoy como algo tan fatídico como infundado. Las clases propietarias, al final, pudieron concentrar fácticamente todas sus fuerzas para rechazar las exigencias de derechos sociales —consideradas desmedidas— de los no propietarios. La historia de la evolución hacia el Estado social democrático es, en este sentido, al mismo tiempo la historia de la lucha de los asalariados por la propiedad social —desde el derecho a la participación en la educación hasta el derecho a la jubilación— como también la de la lucha defensiva de los propietarios privados contra la expansión de la «política de demandas sociales». Cada paso singular, pequeño o grande, del movimiento de ampliación del Estado social a largo plazo se encontró con la resistencia dilatoria del sector del capital y fue acompañado por las palabras admonitorias de las organizaciones patronales y de las asociaciones empresariales según las cuales la última ampliación del derecho social (la última en cada caso) había de hacer desbordar de manera definitiva al barril de la resistencia empresarial individual y del daño macroeconómico. Hasta hoy repite el eterno mantra de los expertos en economía (tanto oficiales

como autoproclamados) de que los años de vacas gordas ya pasaron y que llegó la hora de ajustarse el cinturón —con lo cual, naturalmente, nunca se piensa en la exigencia de que se distribuya el capital, sino en cambio siempre en la de hacer que se trabaje más.

Con la desesperación correspondiente, los dueños del capital se resistieron también a la introducción de los derechos industriales de ciudadanos en el sentido de las posibilidades de cogestión empresarial efectiva por parte de los empleados. En el caso alemán, fue necesaria la constelación absolutamente excepcional de una guerra ofensiva perdida, la ocupación del país por parte de los Aliados, su suspicacia respecto de una posible nueva recuperación del complejo militar-industrial de aquí, así como del descrédito pasajero del liberalismo de mercado para alcanzar al menos en el núcleo estratégico de la industria minera, la siderúrgica y la metalúrgica hasta cierto punto garantías de gran calado en torno a los derechos sindicales de control y codecisión. Pero ya la «Ley de cogestión minera» de 1951 fue, en la República Federal, la democratización económica más alta que se pudo imaginar. En el sentido de una participación igualitaria en la organización de las propias condiciones laborales, la democracia sigue deteniéndose ante las puertas de entrada de las empresas, las torres de las oficinas y los mundos laborales virtuales.

En los espacios más variados del derecho social se encuentran, por ende, análogas estructuras y mecanismos de cierre: los pocos que monopolizan la posesión de bienes y de posiciones relevantes para las oportunidades de vida intentan impedir el acceso de los muchos precisamente a estos bienes y posiciones —y reaccionan a las correspondientes ambiciones de participación con estrategias de rechazo más o menos agresivas—. El derecho se torna aquí un bien escaso —y no en último lugar encuentra su sentido social para los pocos que están «arriba» en el hecho de que permanece reservado solo para ellos—. En su visión de la «democracia», «los hombres son libres para hacer la historia, pero unos hombres son mucho más libres que otros».[6]

En donde este derecho selectivo a la libertad es vulnerado y las democratizaciones parciales no pueden ser evitadas, en donde la concesión formal de derechos y su uso material por parte de amplios estratos de la población no permiten que se los haga retroceder, allí las clases privilegiadas siempre siguen contando con la práctica compensatoria del

clasismo despreciativo y el desenfadado desdén altanero de los demás. Si de repente cualquiera puede estudiar, incluso los de menos recursos, y si las universidades ya no son lugares de una exclusiva reproducción de clases, entonces simplemente los hijos de los poderosos y adinerados serán enviados a universidades privadas o a establecimientos de élite norteamericanos. Si el consumo es democratizado y cae víctima del «gusto de las masas»; si incluso Lieschen Müller[7] puede permitirse unas vacaciones en Italia o incluso costear un vuelo transatlántico, entonces los antiguos *happy few* hacen campaña en contra de los destinos de viaje urbanos que están a tope y se escandalizan ampulosamente de las feísimas costas mediterráneas llenas de cemento. Y entonces la verdadera *jet set* descubre formas nuevas de viajes de lujo o se hace construir casas, *resorts* y ciudades en las que puede permanecer consigo misma y sus iguales.

El ejemplo del turismo de masas es, por ende, de significación prototípica para la conexión entre dominio de clase y democracia, porque en él se refleja un acto fundamental del derecho de los muchos: el derecho de los trabajadores a las vacaciones. Y aún más: el derecho de los asalariados a las vacaciones *pagas*, a *tiempo libre* pagado por el empleador, a un período de pausa del trabajo con derecho a un *ingreso sin trabajar*. El contenido democrático de esta innovación de política social apenas si puede ser apreciado: «[Las vacaciones pagas fueron] una revolución cultural, más allá de su carácter de "logro social", pues equivalía a cambiar la vida y las razones de vivir, aunque solo fuera unos días por año».[8] Por unos días las clases obreras se ven ubicadas junto con las clases propietarias, en cierto modo, en un mismo nivel. Inicialmente por algunos días al año, y, con posterioridad, por algunos días más, las trabajadoras y los trabajadores se sienten reconocidos como parte de la ciudadanía, pueden disponer sobre su tiempo libremente, algo que había estado desde siempre en el orden del día en medios sociales burgueses más elevados: «Algunos días por año, la condición obrera *coincidía* con la condición burguesa».[9]

La consecución de un derecho vinculante a vacaciones —fijado legalmente en 1963 en la República Federal— es un acto democrático con el que también se le concede a la «gente común» el estatus ciudadano. En este sentido, no nos debe maravillar la prolongada actitud de rechazo no solo de los empresarios sino en general de la burguesía, la burguesía acomodada, hacia la cuestión de las vacaciones: en ella se expresa «el

desprecio secular de las clases propietarias al "trabajador-que-no-trabaja"».[10] Para el trabajador no debería haber ningún otro modo de existencia posible que el trabajo[11] —el modo de existencia de la libertad debería quedar reservado para los «auténticos» ciudadanos y ciudadanas—. La aversión de los propietarios hacia la democratización del tiempo libre representaba su resistencia contra la expansión de la libertad. En ella los límites de la democracia se manifiestan, en un plano completamente cotidiano y propio de la práctica del día a día, como un trazado de límites en el modo del *arriba contra abajo*.

---

[1] Hinz y Kunz equivale, en castellano, a Fulano y Mengano. En el capítulo siguiente el autor se ocupa del origen y el uso de estos nombres, de modo que se optó por conservar las formas alemanas. *(N. del T.)*

[2] Cf. A.O. Hirschmann, *La retórica reaccionaria: perversidad, futilidad y riesgo*, Madrid, Clave Intelectual, 2020.

[3] T.H. Marshall, «Ciudadanía y clase social», *op. cit.*, p. 33.

[4] Cf. Schäfer, A., «Wahlbeteiligung und Nichtwähler», *Aus Politik und Zeitgeschichte* 48-49 (2013), p. 44.

[5] *Ibid.*, pp. 41 ss.

[6] C.W. Mills, *La imaginación sociológica*, México, FCE, 1961, p. 192.

[7] «Lieschen Müller» no es nadie concreto sino que es un nombre usado para referir a una persona corriente cualquiera. Equivale a «Juan Pérez», por ejemplo, en castellano. *(N. del T.)*

[8] R. Castel, *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, Buenos Aires, Paidós, 1997, p. 344.

[9] *Ibid.*

[10] *Ibid.*, p. 345.

[11] *Ibid.*

4. HINZ CONTRA KUNZ

Si se ahonda más, sin embargo, el asunto de los límites de la democracia no es tan sencillo como podría parecer hasta ahora: solo a primera vista estos límites se identifican con el hecho social de que quienes dominan procuran reducir las posibilidades de participación social y las oportunidades de organización de quienes son dominados. Quien quiera exponer los límites de la democracia deberá superar, más bien, los escollos de un pensamiento basado exclusivamente en categorías de desigualdades verticales —es decir, en el modo del «arriba contra abajo»—. Entonces se hace visible un segundo eje, el *eje horizontal* del conflicto democrático moderno, no menos significativo para la cuestión de la apertura y el cierre de espacios de derecho sociales.

Si, en el contexto de un análisis crítico de la democracia realmente existente, uno solo se refiriese a la oposición entre clases dominantes y dominadas, propietarias y no propietarias, se encontraría por fuerza con las insuficiencias de una imagen social marxista clásica, a la cual desde siempre le resulta particularmente difícil trazar «el *límite* entre los dos bloques».[1] ¿Quiénes son, pues, los que dominan? ¿Quién pertenece a la clase propietaria y quién no? ¿Son solamente los propietarios de los medios de producción, los viejos y buenos (o malos)[2] «capitalistas»? Pero ¿qué ocurre, entonces, con quienes ocupan cargos directivos o ejecutivos, o son accionistas o miembros de los fondos de pensiones? ¿Se trata de los ricos —o solamente de los superricos—? ¿Del proverbial 1 % de la población del que el nosotros del movimiento Occupy, el restante «99 %», creía poder diferenciarse de manera clara? ¿O más bien se trata, en cambio, de la décima parte más elevada de la estructura social, que dispone de los mayores ingresos y declara el grueso de los valores de capital como de su propiedad? Y más en general: el «arriba» social, ¿solo debe definirse en

términos económicos?

Probablemente no. Una perspectiva que se reduce a la posesión de capital, a las jerarquías de la propiedad y al patrimonio no consigue hacer justicia al conjunto de las diferencias que pueden constatarse objetivamente —además de que pasa por alto los límites de la democracia trazados *por los dominados y los desposeídos mismos*—. Con ello se hace referencia a una lógica de la diferenciación, a una *praxis de la distinción* con la que los más diversos grupos sociales vuelven a intentar a diario, una y otra vez, cerrar sus espacios de derecho político de clase frente a otros grupos sociales y sus pretensiones de participación. Dicho de otra manera: aquí nos enfrentamos a una *lógica de la sociedad de la competencia*, que se cruza con la lógica de la sociedad de clases, que irrumpe en esta y, por así decir, la atraviesa. La interacción de ambas lógicas hace que se tornen particularmente complejas y bastante equívocas las estructuras de derechos y las condiciones de participación en las democracias modernas. Pues al antagonismo del «arriba y abajo» se suman aun otros numerosos antagonismos —entre establecidos y marginados, *insiders* y *outsiders*, entre quien ya se ubicó y quien aspira a ubicarse—. O bien, dicho de otro modo, entre Hinz y Kunz.

Esta fórmula, que suena grosera, no es utilizada aquí con un afán efectista, sino porque remite al mundo de la «gente común» y a sus «sutiles diferencias».[3] En la Alta Edad Media eran Heinrich (abreviado: Hinz) y Konrad (abreviado: Kunz) los nombres de numerosos gobernantes en tierras alemanas, en honor a quienes muchos de sus súbditos nombraban a sus hijos. Hinz y Kunz: ellos eran sencillamente la plebe, el pueblo común, las hojas en blanco de la sociedad estamental feudal. Quien piense que en la sociedad de clases moderna las clases populares de los Hinz y los Kunz (de ambos géneros y de cualquier origen) representan masas populares que están de igual modo privadas de derechos —o bien que tienen menos derechos— pero están unidas en su interés común por conseguir (más) derechos, no está entendiendo. Más bien luchan permanentemente unas con otras, o, mejor dicho, las unas contra las otras, ya sea por el acceso a los espacios de derecho hasta ahora reservados a los sectores dominantes o bien por la distribución de los recursos aún no acaparados por estos últimos.

En estas *luchas entre excluidos por el derecho* se llega a nuevas exclusiones, derivadas o secundarias. El sociólogo francés Robert Castel, en su gran historia del capitalismo moderno, describió cómo con la ampliación

social de los mercados laborales y con la generalización concomitante de la condición de asalariado, al mismo tiempo, se instaló una *dinámica de la diferenciación social*:

> Si todos o casi todos son asalariados […], la identidad social deberá definirse a partir de la posición que se ocupa en el salariado. Cada uno se compara con los otros, pero también se distingue de ellos; la escala social tiene un número creciente de niveles a los cuales los asalariados ligan sus identidades, subrayando la diferencia con el escalón inferior.[4]

Sin embargo, la complejidad actual no se agota con una diferenciación de la estructura social en la línea vertical, resultante del hecho de que «quienes están ascendiendo quieren tener los mismos derechos que quienes ya están arriba»[5] pero quieren negarles precisamente estos derechos, a su vez, a quienes están debajo de ellos. La cuestión es mucho más compleja todavía: en cada estrato del escalafón social entran en juego nuevas diferencias y distinciones sociales que están más allá de las desigualdades de estatus económico y que están vinculadas con la pertenencia a categorías de género, a comunidades étnicas o a grupos etarios.

Con Pierre Bourdieu podemos caracterizar a estas prácticas de cierre horizontal como *luchas* sociales *por la distinción*. En las luchas por la distinción se trata de «marcar las fronteras entre los grupos».[6] Se trata de trazar límites a través del espacio de derecho social —y no solo entre «arriba y abajo» sino, hasta cierto punto, también hacia «la derecha y la izquierda», límites respecto de aquellos grupos que solo están en el mismo grupo que uno en cuanto a la pertenencia a una clase económica—. «La distinción —en el sentido ordinario del término— es la diferencia inscrita en la estructura misma del espacio social»,[7] y, en las sociedades modernas, capitalistas-democráticas, esta diferencia es muchísimo más variada que lo que las teorías marxistas de las clases quisieron admitir (o bien más variada que lo que por largo tiempo quisieron percibir).

Esto, que ahora puede sonar exageradamente abstracto y teórico, puede ser ilustrado mediante el ejemplo del *régimen social de límites* que caracterizó a los capitalismos industriales occidentales de la segunda mitad del siglo XX. A menudo el período mencionado es designado como una «Edad de Oro» y en las ciencias sociales se habla con gusto del «fordismo», que se habría impuesto, con su modelo político-económico de producción

de masas, de consumo de masas y de democracia de masas desde la década de 1930 en Estados Unidos y, después de la Segunda Guerra Mundial, también en Europa Occidental. Pero en absoluto era oro todo lo que brillaba socialmente en ese entonces ni lo que también aún hoy es presentado a menudo con los colores más luminosos: quienes están en las zonas oscuras de la historia de éxitos del fordismo solo pueden ser vistos si se modifica el foco del análisis. No en vano la teoría del cierre social, que efectúa precisamente esa modificación, surgió ella misma «de la experiencia de un fordismo que funcionaba bien con sus políticas de diferenciación interna»[8] —si se lo examina más de cerca se advierte que era un modelo de producción y reproducción que «funcionaba bien» sobre todo para los asalariados industriales, varones, blancos.

Ya se habló en el capítulo anterior de la llegada tardía del derecho al voto femenino en las sociedades occidentales. Pero incluso después de 1945, cuando la ciudadanía política de las mujeres en general ya no era discutida, la democracia moderna siguió siendo todavía, desde múltiples puntos de vista, una democracia partida al medio políticamente en función del género. Son conocidos los datos indicadores de la longeva «jerarquía estamental dentro de la sociedad industrial»[9] que, en principio, está viva hasta hoy: la relación laboral normal estable, a tiempo completo, protegida por el derecho laboral y el social, era un dominio de los varones, quienes, gracias a los salarios familiares producidos por ellos, podían funcionar como maridos-sustentadores, cuyas esposas se ocupaban del trabajo —no pago y no protegido— del hogar, del cuidado, del amor y de la crianza, gracias al cual era posible el estilo de vida masculino en general. Desde finales de la década de 1960, cuando la lucha sindical por la semana de cinco días y cuarenta horas produjo sus frutos, papi, fiel al lema del DGB[10] de 1954, pertenecía los sábados a sus hijos —y por la tarde a su coche, que tenía que ser lavado y encerado delante del garaje para una mayor atención del público—. Y mami preparaba, por su lado, la carne al horno del domingo para después ocuparse el resto de la semana de sus otros deberes domésticos y (en caso de que la descendencia ya tuviera una edad acorde), en la medida de lo posible, estar a disposición algunas horas para el mercado laboral. Para ello, sin embargo, hasta la reforma del derecho familiar de 1977 necesitó, en Alemania Occidental, el permiso formal del cabeza de familia.

Es indudable que este acuerdo de género específico era funcional en el nivel de la empresa individual y por un largo período también en el nivel macroeconómico y por ello fue promovido por el sector empresarial con los medios a su disposición. Y sin embargo detrás de su establecimiento y su estabilización social se oculta algo más que meramente la imposición de estrategias del capital. Más bien aquí se entrelazaron los intereses del capital y los intereses del «núcleo productivo» del personal industrial, se cruzaron el dominio del capital con momentos y motivos del dominio masculino —lo cual se reflejaba en las políticas salariales y organizativas de los sindicatos tanto como en las relaciones de poder micropolíticas de la división del trabajo doméstico—. Solo por causa del encastre aproximado y del apoyo recíproco de, por un lado, las estructuras de producción industriales, y, por el otro lado, las orientaciones laborales y familiares individuales, pudo sostenerse el modelo social histórico llamado «fordismo» —en tanto acuerdo político-económico y sociocultural que condujo de hecho al cierre de espacios de derecho y de oportunidades de organización de la vida propia para las mujeres.

No solo para ellas. Puesto que la estructura de oportunidades desiguales de empleo y de participación y de posiciones desiguales en cuanto a seguridad y a visibilidad que el régimen fordista de género deparaba a hombres y mujeres, se puede identificar, en un modo muy similar, en el así llamado «régimen de trabajadores invitados» de las sociedades de posguerra de Europa Occidental. Tampoco respecto de la convocatoria selectiva y la no integración de trabajadores de la zona mediterránea alcanza analíticamente con remitir al interés del capital —sin dudas decisivo a nivel económico— por una reserva de trabajo asalariado barato, o bien al interés político-estatal en un principio de rotación con el que se suponía que se iba a poder evitar una inmigración permanente. La constelación de cierres, en las sociedades centrales de la Europa noroccidental, frente a la mano de obra inmigrante de la periferia del Sur de Europa va mucho más allá del fenómeno del trazado de límites verticales, aunque la lectura sociológica corriente de un «rebajamiento» de la estructura social en los países contratantes por causa de una población migrante poco calificada y con escasa formación sugiera otra cosa. En realidad, junto a este cierre económico hacia «abajo» se generó una multitud de procesos sociales de cierre horizontales —en las empresas, los sindicatos, las asociaciones y los

barrios residenciales—. Y tampoco el rechazo (tan citado y retrospectivamente tan criticado) en particular de la República Federal de Alemania a tomar en consideración su carácter social en tanto sociedad inmigratoria era, para nada, tan solo una idea fija de políticos ingenuos, sino que correspondía completamente a la comprensión de sí mismos y de los otros de amplios sectores de la población. Fueron Hinz y Kunz —o quizás se pueda hacer aquí una pequeña broma: Hinz y Künç—[11] quienes lucharon, el uno contra el otro o bien el uno con independencia del otro, por el trazado de límites en los espacios de derecho social.

Por último, todavía ha de ser mencionado, al menos, un tercer eje horizontal, que también atraviesa la lógica de la sectorización de la democracia en función de las clases. Aquí se tratará del régimen etario de la sociedad industrial moderna —un campo en el que no es menos evidente la competencia social por derechos, o bien la lucha por favorecimientos y perjuicios—. El suelo para su forma actual fue igualmente preparado en la época fordista, cuando, con el ensanchamiento de los sistemas públicos de seguridad para la vejez en prácticamente todos los Estados de bienestar avanzados, comenzó al mismo tiempo a introducirse la tendencia a la jubilación anticipada. Y aquí también vale lo ya dicho: la práctica sociopolítica del «apretón de manos dorado» para trabajadores (por norma general, de nuevo, varones) en su sexta década de vida no era solo expresión de estrategias patronales de personal y de políticas patronales de productividad, sino al mismo tiempo también una práctica de cierre de la política del mercado laboral compartida por los sindicatos, en la que había de generarse espacio para las cohortes más jóvenes por medio de la «desvinculación» de las más viejas. Si hoy se le echa en cara a la pretendida «generación ganadora» del Estado de bienestar, compuesta supuestamente en su totalidad por pensionistas bien abastecidos, que sus derechos previsionales existen a costa del derecho de pensión de los más jóvenes (que, entretanto, fueron condenados a una vida laboral claramente más larga), no solo se pasa por alto el hecho de que las jubilaciones anticipadas siempre implicaron la (no siempre voluntaria) exclusión de la participación en el sistema laboral. Sobre todo, este «conflicto generacional» —conflicto real o puesta en escena— da cuenta de las distinciones y trazados de límites horizontales que no se efectúan entre el trabajo y el capital sino *en el interior* de la clase de los asalariados y los jubilados.

Téngase presente que todos estos cierres horizontales de espacios de derecho se dan en el terreno de los cierres verticales —en el marco, por ende, de los cierres existentes de las clases dominantes sobre las dominadas, de quienes poseen propiedad privada sobre quienes poseen propiedad social —. Son las condiciones dadas de dominación y propiedad las que hacen competir entre sí a las clases dominadas y desposeídas. E incluso en el interior de los grupos marcados por el género, por ser migrantes y por la edad rigen sin duda ordenamientos jerárquicos: existe la directora de recursos humanos de una gran empresa y existe la cajera del supermercado, el italiano dueño de un restaurante y el esclavo asalariado rumano en la industria de la carne, el hogar para personas mayores burguesas cultas y activas y los ancianos que juntan botellas por necesidad. Sin embargo, el complejo régimen de los trazados de límites sociales recién se vuelve visible cuando se toma analíticamente en serio que la sociedad de clases moderna está atravesada por el *espíritu de competencia*, que aquí se cruzan sistemáticamente límites de clase verticales con trazados de límites horizontales a lo largo de las categorías de género, etnicidad y edad. El resultado son constelaciones sociales, extraordinariamente multifacéticas y equívocas, de dinámicas de exclusión e inclusión que se superponen, se solapan, se atraviesan: «la norma son las condiciones inciertas».[12]

Respecto del punto central de este capítulo, el eje horizontal del conflicto democrático moderno, se infiere de lo anterior que hay que reconocer la *relevancia social de la competencia por la posición*, puesto que «si se dejaba actuar a las fuerzas sociológicas, cada categoría social defendería su propio interés».[13] En un breve pero impresionante estudio histórico, el sociólogo estadounidense Immanuel Wallerstein reconstruyó el modo en el que grupos sociales, a los que se les concedió, por fin, luego de una larga lucha, el ingreso al selecto círculo de las ciudadanas y los ciudadanos dotados de derechos, se oponen prácticamente en el mismo momento de su éxito a ensanchar aún más —más allá de su grupo— el espacio de derecho que con ello se había ampliado. Quieren dejarlos afuera. Los varones, a las mujeres; los locales, a los inmigrantes; los jóvenes, a los viejos —o al revés, llegado el caso: todo puede darse en la marcha de los asuntos de la democracia—. La condición de ciudadano se presenta como un bien escaso; el propio acceso al derecho, como un golpe de suerte comparable a conseguir un lugar en el bote salvavidas de la existencia. Es lógico que las

ciudadanas y los ciudadanos de la sociedad de la competencia, apenas consideran que ya se pusieron a sí mismos a salvo, comiencen a entonar el lema de sobra conocido de los privilegiados: «¡el bote está lleno!».

---

[1] P. Bourdieu, «El espacio social y la génesis de las "clases"», *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, III, 7 (1989), pp. 27-55, p. 44.

[2] Se tradujo la frase «die guten alten Kapitalisten» de manera literal. «Die guten alten…», expresión sin equivalente en castellano (sí en inglés: «the good old…») no implica realmente la bondad de aquello de lo que se está tratando. A eso apunta justamente la aclaración del autor entre paréntesis. *(N. del T.)*

[3] Cf. P. Bourdieu, *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1998 (la referencia del autor apunta al título del libro de Bourdieu en la traducción alemana: *Die feinen Unterschiede,* «las diferencias sutiles». *[N. del T.]*).

[4] R. Castel, *Las metamorfosis de la cuestión social, op. cit.*, p. 327.

[5] H. Steinert, «Schließung und Ausschließung. Eine Typologie der Schließungen und ihrer Folgen», en J. Mackert, (ed.), *Die Theorie sozialer Schließung. Tradition, Analysen, Perspektiven,* Wiesbaden, Springer, 2004, p. 196.

[6] P. Bourdieu, «El espacio social y la génesis de las "clases"», *op. cit.*, p. 42.

[7] Ibid., p. 37.

[8] H. Steinert, «Schließung und Ausschließung. Eine Typologie der Schließungen und ihrer Folgen», *op. cit.*, p. 195.

[9] U. Beck *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 143.

[10] Las siglas corresponden a Deutsche Gewerkschaftsbund, la Federación Alemana de Sindicatos. El autor va a aludir al eslogan *Samstags gehört Vati mir* («los sábados papi me pertenece») con el que, en la propaganda, se hacía referencia a la conquista sindical comentada por él aquí. *(N. del T.)*

[11] Es decir, un Fulano alemán y un Mengano turco. *(N. del T.)*

[12] R. Kreckel *Politische Soziologie der sozialen Ungleichheit 3,* Frankfurt del Meno/Nueva York, Campus, 2004, p. 47.

[13] R. Castel, *Las metamorfosis de la cuestión social, op. cit.*, p. 378.

5. ADENTRO CONTRA AFUERA

«El bote está lleno» es la consigna de los privilegiados que hay que oír cada vez que sus conciudadanos y conciudadanas, luchando por su participación, se pasan demasiado de la raya con sus exigencias de igualdad de derechos. Pero, por sobre todas las cosas, es el grito de guerra social colectivo, que suena por todas partes, el que repudia, o incluso intenta, en lo posible, arrancar de raíz esa pretensión de derechos de parte de personas y grupos de personas a quienes *no* se les reconoce su conciudadanía. Cuando, en sentido estricto, «cualquier recién llegado» —un inmigrante que arriba de un afuera territorial a los sagrados recintos de la sociedad estatal de la que se trate— se procura volverse parte de la comunidad democrática local, los límites de la democracia se manifiestan muy rápidamente y con total evidencia. Pues entonces se les deja en claro a estos aprendices de la participación democrática que no son bien recibidos en la casa abierta, pretendidamente, «para todos» de la democracia. Y este mensaje inequívoco les es comunicado a estos huéspedes que no fueron invitados no solo desde «arriba» o «abajo», sino en el notable consenso social de un «nosotros» de la comunidad nacional de derechos que, cuando se trata de cuestiones de apertura, solo bajo ciertas condiciones se lo toma con buen humor.

Con lo cual entra en juego, junto al eje vertical y al horizontal, un tercer eje, *transversal*, del conflicto democrático moderno, que atraviesa a las estructuras de clase y a las constelaciones de competencia internas de la sociedad. Puesto que la sociedad de clases y de la competencia, totalmente partida, enredada en múltiples luchas por derechos, está *unificada en tanto sociedad nacional* en el rechazo de los terceros, cuartos y demás que no deberían siquiera poder participar de la lucha de clases ni de la competencia por el estatus, de modo que no perturben las condiciones sociales que, a pesar de todo conflicto, de algún modo siguen estando bien ordenadas. Esta

es una línea de conflicto y de división adicional, que teóricamente unifica el régimen de límites de la democracia pero en la práctica lo complejiza más. Una línea entre ciudadanos y no ciudadanos de un Estado, entre locales y extranjeros, civilizados y parias. Aquí se traza el límite respecto de aquellos que no pertenecen a ninguna casta, que no forman parte en absoluto, que deben permanecer excluidos por completo del acontecer social.

Por controvertido que pueda resultar el concepto sociológico de «exclusión» cuando se refiere a los fenómenos de marginación internos a la sociedad —los desempleados, excluidos del mercado laboral; las amas de casa, de la jubilación; los hijos de obreros, de la formación universitaria—, aquí resulta tanto más convincente y atinado: la ciudadanía de los Estados democráticos está reunida en una *práctica de la exclusión* en contra de todos aquellos que, en tanto no pertenecientes a ese Estado, no deben participar del espacio de derecho de la ciudadanía estatal. A alguien formado toda la vida en la realidad social de la diferenciación política de la sociedad mundial en Estados nacionales; a un ciudadano o una ciudadana, por ejemplo, de la «sociedad alemana», es posible que esto le resulte una afirmación banal, algo evidente y realmente inevitable: ¿por qué —y, sobre todo, cómo— podría ser de otra manera?

Y sin embargo este hecho es precisamente de una relevancia fundamental para cualquier análisis de la democracia moderna, de sus restricciones y de la posibilidad de ampliar sus límites. Porque en este punto (a más tardar) la discusión sobre los «límites» de la democracia deja de ser meramente metafórica: aquí, más bien, se trata —en términos completamente materiales y físicos— de marcar los límites del espacio de derecho propio, entendido como nacional; se trata de trazar el límite que protege a lo interior de lo exterior y de hacerlo lo más compacto posible, con barreras y controles policiales, patrullas de guardacostas y aparatos de visión nocturna (Viktor Orbán, con su anuncio del verano de 2016 de que había cerrado «herméticamente» la frontera de Hungría con Serbia, debe seguir estando primero en la competencia que sostienen las democracias occidentales por superarse en este respecto). Se trata de una «democracia fortificada» que le ponga freno, desde el espacio interior del derecho democrático, a las pretensiones de participación realmente *transfronterizas*.[1]

La práctica de la exclusión de los Estados nacionales debe, por ende, ser considerada una forma específica de cierre social: una *clausura* real y

particularmente eficaz del espacio de derecho, porque en última instancia se arma militarmente; una exclusión física de la oportunidad de poder participar en general de la competencia social por posesiones o por posiciones con estatus. Los excluidos de los derechos de ciudadanía estatal no solo no *tienen* una dirección fija en el territorio del que se trate —tienen, en todo caso, una dirección transitoria, algo que cualquier turista alemán concreta tan pronto como se le pide esto mismo al momento de entrar en Estados Unidos para un viaje breve (y declara, por regla general, el hotel que le da alojamiento por un par de días y a cambio de una buena suma de dinero)—. Por sobre todas las cosas los no-ciudadanos y las no-ciudadanas de un Estado no *son* definitivamente —y por definición— una dirección para el Estado democrático que sea; no son quienes reciben derechos de ciudadanía estatal:[2] si no pueden demostrar un domicilio provisorio, un motivo de estadía convincente, una cantidad suficiente de efectivo (que, por otra parte, tampoco puede ser demasiado alta), entonces ya en la frontera nacional se les dice sin piedad —todos conocen la melodía pegadiza— *return to sender, address unknown*.

La historia adornada de flores, si se la analiza con sobriedad, remite a un estado de cosas tan simple como grave: el estatus de ciudadanía estatal es una instancia de inclusión en espacios de derecho democráticos en la misma medida en la que provee de un instrumento de marginación de, precisamente, esos espacios. La *citizenship,* que en la teoría de Marshall es tratada no unilateral pero sí prioritariamente como una categoría de la inclusión social, examinada analíticamente con precisión es, ante todo, una categoría de la exclusión social, un medio básico de exclusión de personas de un ámbito, definido en términos de nación, en donde rigen sistemas sociales de trabajo y de función. Y no solo lógica sino también históricamente puede decirse que la exclusión de todas las personas no reconocidas como parte de la comunidad de derecho nacional fue tanto una *condición previa* como una *consecuencia* de la «excepcional» historia de la inclusión de las democracias occidentales y posteriormente también de las no occidentales.

Lo que parece un problema estructural social de las democracias realmente existentes, visto desde la sociología, es una expresión de la constitución de la sociedad moderna *como una sociedad mundial*: polarizada económicamente hacia la apertura, se caracteriza en el plano

político por el cierre —una diferencia absolutamente fundamental—. Porque mientras que la circulación de y el comercio con bienes, servicios y productos financieros son fenómenos estructuralmente abiertos (o bien se ejerce una presión sistémica permanente —que sigue la lógica del capital— en esta dirección), la forma de comunitarización política, por el contrario, reposa sobre el cierre que siempre se confirma y se actualiza de nuevo siguiendo la lógica del accionar de los Estados nacionales.

Esto último lleva a que la circulación transfronteriza de y el «comercio» transfronterizo con personas estén sujetos, por regla general, a restricciones mucho más fuertes que otros factores productivos: la tendencia moderna a la globalización de los mercados de capitales y de bienes contrasta con la —no menos moderna— fuerza gravitatoria de los mercados laborales nacionalizados. En absoluto se trata de que del lado del capital no haya un interés estructural y completamente global por (dicho con la semántica de la Unión Europea) la «libre circulación de empleados». En la comunidad democrática, sin embargo, este interés económico de acumulación en pro de la apertura es desbaratado y quebrado por el interés político, de legitimación, en pro del cierre: los asalariados, apremiados en cualquier caso por las preocupaciones de la competencia, hacen que a los actores políticos democráticos les parezca necesario atender al impulso de apertura del lado de la patronal mediante una desregulación de las políticas del mercado laboral en lugar de hacerlo por medio de una liberalización de las políticas migratorias.

Como resultado de esta constelación de conflictos internos de la sociedad se fue produciendo finalmente en todas las sociedades capitalistas democráticas un régimen inmigratorio altamente selectivo, en el que la contratación de mano de obra muy calificada es posible por ley y está socialmente aceptada y, por el contrario, toda otra migración laboral está excluida o posee, si no, carácter excepcional. Esta división regulatoria y, con ella, este *doble estándar* de la apertura o el cierre de las oportunidades de acceso y participación social, culmina en la ampliación —recientemente permanente— de las posibilidades que la clase alta global sí tiene a la hora de adquirir la ciudadanía de comunidades políticamente «atractivas» —mientras que, en el caso de solicitantes de asilo o refugiados, por lo visto, no se le impone al carácter radical de la exclusión de, incluso, los derechos democráticos más elementales ningún límite, al parecer ni siquiera el de la

fantasía política (en Alemania, la «Ley de retorno ordenado» proclamada en 2019 debe ser considerada no solo como un transitorio punto bajo de la política democrática sino también como un nuevo punto alto de la neolengua orwelliana).

Vuelve a suceder con los límites de la democracia, pues, que el asunto se complejiza respecto de como se presentaba al final del capítulo anterior: junto a la caracterización de la democracia moderna en función de los conflictos sociales de clase y de competencia hay que tomar en consideración aquellos puntos de conflicto que se deben a su constitución como sociedad nacional. Por ende, además de la categoría de desigualdad *class*, evaluada desde siempre en los análisis sociológicos, y además de las estructuras de desigualdad de *gender*, *race* y *age*, tematizadas con fuerza creciente en las últimas décadas, es preciso atender a una nueva dimensión de la desigualdad con igual rango. Se trata de la categoría *place*, la gran desconocida, hasta ahora, de la investigación tradicional-convencional sobre la estructura social.

En el camino así emprendido en busca del *«lugar» de la democracia*, como ya se señaló, los aportes de Raymond Murphy desde la teoría del cierre son de gran ayuda. Con ellos se puede establecer una división de clases más allá de la que existe entre capital y trabajo —una oposición social en el interior de la clase asalariada, que excede sus competencias internas por el estatus y sus luchas internas por la distinción: es la oposición de clases que «separa a la clase trabajadora de los países capitalistas desarrollados de la de los países pobres del tercer mundo».[3]

Murphy retrotrae esta línea divisoria al carácter exclusivo de la ciudadanía estatal, que describe como el segundo pilar —junto con la propiedad privada— del moderno orden global de la desigualdad. Los desposeídos en las sociedades estatales nacionales del Norte global —el mundo de las *rich democracies*— están excluidos de las posiciones de dominio, reservadas para los poseedores exclusivamente. Pero los desposeídos de la otra parte del mundo —el Sur global— están excluidos, *además*, de las posiciones de participación que sí permanecen abiertas para sus «compañeros de clase» formales por su pertenencia al espacio de derecho, en términos de ciudadanía estatal, de sus países de origen. «Las leyes de ciudadanía operan como criterios colectivistas de exclusión que dividen a los seres humanos en dos tipos, de acuerdo al lugar geográfico de

su nacimiento: los que tienen derechos y los que quedan excluidos de esos derechos».[4]

Desde esta perspectiva, el discurso ligero acerca de la «lotería de la vida», acerca de sus casualidades y sus altibajos, acerca del poder social del destino, adquiere un sentido por completo nuevo, realmente existencial: puesto que, considerada en términos de la sociedad mundial, la desigualdad en cuanto a las oportunidades de vida está sujeta en primera instancia a si a uno le toca el premio gordo en la «lotería de los derechos de nacimiento»[5] y es engendrado en el espacio de derecho de una sociedad estatal rica o un billete de lotería sin premio, porque uno viene al mundo en un país que, en términos de política de derechos, no tiene mucho que ofrecer a sus ciudadanos y ciudadanas. *Right or wrong - your country*: Goldmarie nació aquí o en algún otro lugar cualquiera de Europa; Pechmarie, en Costa de Marfil, Guatemala o Bangladesh.[6] Y a eso se reduce todo, en la gran mayoría de los casos. El grado relativo de *bonus* (o de *malus)* de oportunidades de vida puede medirse con bastante precisión con el economista estadounidense Branko Milanović: el 80 % de la desigualdad global existente —medida en términos de la desigual cantidad de ingresos de los hogares— es consecuencia, hoy, de condiciones de vida desiguales entre las sociedades; solo el 20 % restante resulta de desigualdades de ingresos dentro de una misma sociedad: «la mayor parte de las diferencias de ingresos a nivel mundial dependen hoy de la localización».[7] Esta sería precisamente la razón por la cual las sociedades de Europa y de Norteamérica se habrían desarrollado como fortalezas contra la presión migratoria global —y por ello de algún modo también como baluartes de la democracia, aunque únicamente para sus propios ciudadanos y ciudadanas.

Con tales relaciones a la vista no parece para nada desacertado hablar de *condiciones de clase en el nivel de la sociedad mundial*, en las que «los de abajo» y «los de arriba» se enfrentan en tanto conjuntos nacionales: la ciudadanía de las naciones pobres contra la de las naciones ricas. La población entera de Mozambique, Tanzania, Mali o Uganda, por ejemplo, como *citizenship underclass,*[8] contra la sociedad entera de Dinamarca, que pertenece íntegramente —desde la cima hasta la base de su distribución de ingresos— a la clase alta mundial.[9]

Sin embargo, también aquí se podría interrogar a la terminología de la exclusión a propósito de su viabilidad sociológica. Es cierto que los

ciudadanos y las ciudadanas de numerosas sociedades estatales del mundo están excluidos, precisamente por causa de su nacionalidad, de aquellas posibilidades de participación que, por el contrario, les resultan evidentes a quienes pertenecen a otros Estados nacionales. Y, sin embargo, en tanto ciudadanos y ciudadanas de segunda o tercera clase, con menos derechos o ampliamente privados de derechos, son una parte indisociable de aquel sistema global de ciudadanías que a otros —que son naturales de países ricos— les garantiza exclusivos derechos democráticos de participación.

Esta consideración no es una típica sutileza caprichosa sociológica; pone en juego la categoría de la «subalternidad» que puede aportar, por su parte, a una medición más precisa de la arena del conflicto democrático que se da entre el «adentro» y el «afuera». Los subalternos son —en el sentido del origen italiano de la palabra— los subordinados, los inferiores, los súbditos. Este «abajo», en su espacio de asociaciones conceptuales, se ajusta al concepto de «Sur global», que no establece una localización territorial sino más bien relacional de las regiones del mundo dependientes de las poderosas naciones del «Norte» capitalista industrial. Pero, al mismo tiempo, la palabra «subalterno» también tiene connotaciones abiertamente negativas, despreciativas —remite a personas no solo sometidas sino también serviles; no solo subordinadas sino al mismo tiempo sumisas, dóciles, serviciales, obedientes.

Precisamente en esta ambigüedad yace la fuerza del concepto. Puesto que, como ha mostrado de manera impactante la teórica literaria india-estadounidense Gayatri Spivak,[10] este doble sentido apunta a que los subalternos de la sociedad mundial no solo están segregados en términos materiales sino que además son menospreciados simbólicamente: la dominación político-económica del «Norte» viene acompañada por un discurso de dominio y hegemonía sobre el «Sur» en el que se entremezclan el sometimiento y la humillación —y los subalternos siguen sin ser oídos, siguen incomprendidos, siguen, incluso, sin poder hablar.

A propósito de la imposibilidad de hablar, y sin poder realmente tratar el tema en detalle en este contexto: quien habla de los límites de la democracia no puede callar la mirada racista neocolonial de los sectores dominantes a nivel global por sobre los subalternos. La democracia siempre implicó exclusión —en el interior de las sociedades ciudadanas occidentales mismas, pero sobre todo respecto de las sociedades dominadas

colonialmente por ellas o llevadas de algún otro modo a una situación de dependencia, subordinadas en el orden mundial capitalista—. *Citizens All? Citizens Some!*:[11] hacia «adentro» estaba vigente —y está vigente en forma atenuada— esta exclusiva fórmula sintética del modo de pensar democrático en todos los países dominantes. En todos los países centrales, sin embargo, se dirigía —y hoy también lo hace, quizás más que nunca— especialmente hacia «afuera».

---

[1] Cf. J.H. Carens, «Extranjeros y ciudadanos. Un argumento a favor de las fronteras abiertas», *Isonomía: Revista de teoría y filosofía del derecho*, 30 (2009), pp. 53-80.

[2] En el original hay un juego de palabras entre «Adresse» (la dirección postal) y «Adressat» (el / la destinatario/a). *(N. del T.)*

[3] R. Murphy, «The Structure of Closure: A Critique and Development of the Theories of Weber, Collins, and Parkin», *op. cit.*, pp. 101 s.

[4] *Ibid.*, p. 102.

[5] Cf. A. Shachar, A., *The Birthright Lottery. Citizenship and Global Inequality*, Cambridge, Harvard University Press, 2009.

[6] Personajes del mundo del cuento maravilloso: *Goldmarie* es la «María de oro»; *Pechmarie*, la «María de pez». Cf. el cuento de los hermanos Grimm *La señora Holle, o la doncella de oro y la doncella de pez (N. del T.)*

[7] B. Milanović, «Global Inequality: From Class to Location, from Proletarians to Migrants», *Global Policy* 3 (2012), pp. 127-128.

[8] R. Murphy, «The Structure of Closure: A Critique and Development of the Theories of Weber, Collins, and Parkin», *op. cit.*, p. 559.

[9] B. Milanović, «Global Inequality», *op. cit.*, p. 128.

[10] Cf. G.C. Spivak, *¿Pueden hablar los subalternos?*, Barcelona, Museu d'Art Contemporani de Barcelona, 2009.

[11] I. Wallerstein, «Citizens All? Citizens Some! The Making of the Citizen», *Comparative Studies in Society and History* 45 (2003), pp. 650-679.

6. TODOS CONTRA UNA

La democracia moderna es un gran juego de cierres, un complejo y variable juego con inclusiones y exclusiones sociales. Las posibilidades de coorganizar las propias condiciones de vida o incluso de poder disponer sobre las condiciones de vida de otros están distribuidas de manera socialmente desigual: unos monopolizan las posiciones de dominio sociales; los otros buscan posicionarse, en tanto dominados, lo mejor posible de frente a sus iguales; para terceros, por su parte, el acceso al espacio de la competencia por esas posiciones está bloqueado por completo. Que el conjunto en cierta medida funcione bien y el hecho de que en la historia de la democracia, de un modo u otro, se haya mostrado como sorprendentemente estable, podría deberse, en lo decisivo, a dos razones.

Una razón reside en la constelación misma de los múltiples cierres sociales: en un acuerdo de derechos escalonados y accesos selectivos muchos ciudadanos tienen, por lo visto, la impresión de estar *relativamente* bien plantados y de haber tenido, en comparación con otros, bastante buena suerte. Desde la perspectiva de las posiciones de dominio sociales rige aquí el principio clásico de *divide et impera*: divide a los dominados en grupos que deban competir entre sí por las oportunidades de vida de modo que se desgasten en la lucha cotidiana por los bienes socialmente apreciados. Si uno quisiera sospechar que detrás de las particularidades de la forma de la sociedad capitalista-democrática está operando un plan constituido de alguna manera, entonces sería un plan que, en este sentido, salió bastante bien: en todos los mercados posibles de la vida social, en particular en los mercados laborales y de consumo, los actores del mercado del que se trate están enredados en un combate permanente, que no parece tener fin, por posibilidades de participación lo más amplias que se pueda —en la lucha por buenos trabajos y un ingreso estable, por un soplo de consumo de

estatus y por un trozo de vida propia—. También pertenece a la lógica de dominación del dividir o el subdividir los espacios de derecho la clausura de dichos espacios para una competencia adicional no deseada, proveniente de afuera. En cierto modo, este es el instrumento de división del «hombre pequeño»: las posibilidades de una mejora relativa se multiplican en la medida en que las posibilidades de participación en las luchas por una mejora relativa se reducen.

Subyacente al segundo factor de estabilidad de la democracia moderna existe una constelación estructuralmente similar al acuerdo más o menos silencioso e involuntario entre dominantes y dominados destinado a limitar las oportunidades de participación social. Puede afirmarse con todo derecho que en este caso se está abordando nada menos que la precondición existencial de la participación social (que es cualquier cosa menos unitaria) en las sociedades capitalistas democráticas, a saber: que aquí se agrupan «todos contra una». El cierre de las filas sociales no se dirige solamente contra el mundo social por fuera del espacio de derecho nacional. Se dirige de igual modo —más implícitamente, quizás, pero no por ello con menos poder— contra el «medio ambiente» natural de un mundo social cuya existencia y viabilidad dependen de condiciones materiales que él mismo no puede garantizar, sino que, bien por el contrario, se nutre de ellas en términos materiales y prácticos.

El discurso corriente sobre el «único mundo» en el que «todos» vivimos adquiere aquí un significado completamente distinto: todos vivimos *de* un único mundo —y de sus límites—. El acuerdo de derechos *completo* de las democracias nacionales, con todos sus cierres sociales hacia adentro como hacia afuera, vive de poder adueñarse permanentemente y en grado siempre creciente de la naturaleza y descartar los desechos de su consumo. Hay que decirlo drásticamente: la democracia moderna, que se construye sobre los frutos de la creación de valor capitalista y organiza la competencia para participar de ellos, vive, en su relativa y limitada paz social, de una guerra tanto no declarada como no limitada contra la naturaleza. O más precisamente (y más correctamente desde un punto de vista sociológico): esta democracia estableció relaciones sociales con la naturaleza que son absolutamente imprescindibles desde un punto de vista funcional pero por completo insostenibles desde uno ecológico —y se estableció a sí misma en esas condiciones.

Precisamente en ello reside la contradicción básica, el límite fundamental de la democracia tal como la conocemos: en que vive no solo de las prácticas de la reacción dominante, de la distinción social y de la exclusión nacional, sino además —y opacando todas estas prácticas, o, es más, poniéndolas en la sombra— de una *práctica de la destrucción* de alcance social global. La democracia moderna vive de la destrucción, de la aniquilación —que a esta altura ya ni siquiera disimula— de los fundamentos materiales de la vida social.

A las sociedades modernas capitalistas democráticas les resulta difícil ver (así) esto, pues en su modo de funcionamiento se nutren no solo de la explotación y el «abuso» de sus fundamentos vitales materiales. En su existencia solo en apariencia estable se nutren, al mismo tiempo, también de precisamente *no* ver este contexto funcional, de sencillamente ignorarlo o incluso hacerlo activamente invisible. Ponerlo en el foco implica, por ello, un importante corrimiento de la mirada político-sociológica sobre las condiciones de vida democráticas. Por ende, se trata de una ampliación analítica de perspectivas que, de hecho, apunta al núcleo del modo de reproducción de las democracias modernas —y justamente por ello también provoca, e incluso debe provocar, las más enérgicas reacciones de rechazo.

El filósofo francés Étienne Balibar fue tal vez el primero que designó al Estado de bienestar democrático de las sociedades occidentales de una manera analíticamente atinada como «Estado nacional-social», puesto que «desde hace más de un siglo estableció una correlación entre la ciudadanía *(citoyenneté)* o la nacionalidad *(nacionalité)* y los derechos *sociales* individuales o colectivos».[1] Ya esta referencia a lo nacional-social de las democracias liberales de Occidente solo es oída allí a disgusto y choca contra una oposición algo vehemente o incluso despierta a veces una honesta indignación: puesto que el hecho de que la democracia liberal, en su trazado de límites hacia afuera, apueste por la iliberalidad (e incluso deba apostar por ella, por la lógica misma de su funcionamiento); el hecho de que «tienda a hacer del derecho un privilegio y de la libertad un rasgo de estatus»,[2] va a todas luces en contra de la autodescripción que ha venido heredando y hace temblar desde los cimientos su pretensión de superioridad en el plano de la norma moral. Tanto menos quiere uno que se vaya diciendo que la exclusiva realidad en la que vive, en cuanto a derechos, en el nivel nacional-social se basa en una sistemática sobreexplotación de la

naturaleza, en una sobreexplotación que tiene sus raíces en la historia de violencia europea de la apropiación colonialista del mundo que fue racionalizada económicamente, organizada en forma empresarial y normalizada socialmente en los «centros» europeos bajo el signo del desarrollo capitalista industrial —y que solo en el pasado más reciente se transformó en objeto de una extendida reflexión y una autocrítica públicas.

En cualquier caso, el procedimiento de cierre en las democracias modernas no se puede entender sin tener en cuenta las relaciones sociales con la naturaleza establecidas por aquellas, los fundamentos materiales, físicos, biofísicos y energéticos del régimen democrático de derecho y su dinámica conflictiva. Por lo tanto, a los tres ejes del cierre social introducidos hasta el momento, es decir, el vertical, el horizontal y el transversal, que ya fueron analizados, hay que sumar un cuarto, el *eje externo* de la limitación de espacios de derecho. Aquí se trata del eje del cierre social de las sociedades democráticas como un todo frente a su «medio ambiente natural». Con independencia de si sus ciudadanos y ciudadanas se ven como desde-siempre, o como recién-ahora, o como aún-no o como nunca-jamás-dotados-de-derechos: todos sin excepción se consideran provistos de la misma licencia común para el empleo ilimitado de los recursos «naturales», de una misma licencia ecológica para matar. Porque lo característico de la relación social con la naturaleza de las democracias modernas capitalistas industriales, en esencia, es que la «naturaleza» es tenida por un espacio ajeno al derecho. Como sea que uno tome los viejos y los nuevos discursos sobre el mandato social de valorarla —en tanto creación divina, en tanto Gea dispensadora de vida o simplemente como base material de la civilización moderna—, la mutua adjudicación de *iguales derechos para privar de derechos a la naturaleza* constituye la base comercial de la democracia moderna y de su régimen social de límites.

En otro lado he descrito este doble arreglo capitalista-democrático de dotación y privación de derechos como una estructura-práctica-formación de «externalización».[3] La externalización, en tanto principio de socialización, sigue la lógica doble «de la integración disociadora y la apropiación expropiadora»:[4] la naturaleza es construida como lo otro de la sociedad, como algo externo a ella, que no pertenece a nadie y que, por ende, uno puede simplemente tomar para sí y apropiarse de ella a voluntad.

Expropiada de este modo, la naturaleza (incluyendo también a los animales) puede ser utilizada y aprovechada a discreción —y debe hacerse, puesto que el modo de producción de las sociedades capitalistas depende del suministro permanente, sin fin, de recursos físicos-materiales en un proceso de «creación de valor» económico que, así visto, es siempre también un proceso de destrucción de valor ecológico—. O dicho de otro modo: la externalización responde a la pregunta «¿cuánto cuesta el mundo?» con un simple «¡nada!». La apropiación moderna del mundo no cuesta nada, o más bien casi nada: la base de la creación de valor económico de la sociedad democrática de derecho se alimenta de naturaleza barata, del «trabajo no remunerado» de campos y bosques, de pozos petroleros y yacimientos de hierro, de mares y caladeros —y del trabajo por lo general mal pago de quienes «ponen en valor» estas «materias primas» como productores directos—:

> Hay que entender la Naturaleza Barata como un sistema de dominio, apropiación y explotación que reposa sobre la diversidad de las actividades humanas y no humanas que son necesarias para el desarrollo capitalista pero que en el marco de la economía monetaria no son directamente valorizadas («pagadas»).[5]

Con la dinámica estructural *de apropiación y explotación desvalorizadoras*, por un lado, se relaciona, sin embargo, una segunda, de *externalización y ocultamiento clausuradores*: al volcar los costos ecológicos y sociales del complejo capitalista-democrático de creación de valor y de derecho sobre la naturaleza como un afuera construido, y en regiones del mundo muy apartadas, las democracias ricas del Norte global procuran —como ya se expuso— protegerse ante eventuales efectos de rebote de las destrucciones ecológico-sociales provocadas «ahí afuera». Y, por último, hacen lo que haga falta para ocultar de manera duradera el contexto general aquí esbozado, el eje externo del cierre social, para apartarlo del horizonte social de percepción dejando la menor cantidad posible de rastros.

Apropiación y explotación desvalorizadoras; externalización y ocultamiento clausuradores: si hubiera agencias de calificación crediticia del acontecer global de la externalización, las democracias modernas, en el sentido de esta calificación con séxtuple «A»,[6] serían consideradas deudoras del medio ambiente muy particulares —absolutamente confiables para la

producción de deudas medioambientales que jamás van a poder saldar—. Aquella democracia realmente existente, a la que por lo general nos referimos cuando hablamos sobre la necesidad de defenderla, trabaja por doquier con separaciones y divisiones tanto materiales como simbólicas. El uso y aprovechamiento inescrupuloso y despiadado de la naturaleza como un «medio ambiente» pretendidamente exterior de la sociedad democrática es quizás el mejor —o digamos, más bien, el más atinado— ejemplo de cómo «lo que es introducido como disociado […] no es restaurado, ni renovado, ni protegido»,[7] y finalmente, pues, es destruido en tanto se lo inutiliza y se lo descarta.

Junto a las lógicas de la dominación, la competencia y la nación que atraviesan el contexto democrático de socialización se presenta, con esto, una vez más, la *lógica de la violencia*: en su relación con la naturaleza cada quien puede realmente hacer lo que quiera; en la relación social con la naturaleza todos los ciudadanos, Hinz y Kunz e incluso alguno que otro de los subalternos globales mismos pueden finalmente ser también los amos del acontecer. Aquí no solo el deseo de poder sino también los sentimientos de poder y las prácticas de empoderamiento irrumpen en los «capilares» —proverbiales para la sociología— de la vida cotidiana. La bolsa de plástico diaria; el fruto exótico de vez en cuando; el goce invernal bajo la estufa de exteriores; el viaje en avión de Múnich a Düsseldorf ida por la mañana y vuelta por la noche; el viaje corto de vacaciones al Caribe, todo por la excitación del momento: hoy un rey, mañana de nuevo en su puesto de la fila.

Hay que aceptar que el hecho de que no solo estén conectadas la acumulación de capital y la destrucción de la naturaleza sino que también podrían estar acopladas la democracia y el consumo de recursos es una mala noticia, por la cual, sin embargo, no se debería hacer pagar a quien lleva el mensaje. El historiador y politólogo británico Timothy Mitchell habla en este contexto de la «democracia de carbono»[8] moderna, que caracterizó a las sociedades industriales occidentales especialmente después de la Segunda Guerra Mundial. Sus particularidades —las tasas de crecimiento nunca vistas, la dinámica de su producción de riqueza económica, pero también precisamente sus formas de producción política y de redistribución del Estado de bienestar— estaban estrechamente ligadas a su régimen de energía fósil y a la marcha triunfal del industrialismo

petroquímico. La expansión de los espacios de derecho en el interior de la sociedad fue literalmente encendida por combustibles fósiles y las demandas que con ello despertaron por una participación material de mayor alcance impulsaron, por su parte, la maquinaria de combustión (a motor) capitalista. Con el petróleo empleado en todos lados como lubricante y disponible por doquier, la política democrática en Occidente, abrazada a las torres de extracción y a los oleoductos, desarrolló una inclinación específica hacia el futuro social entendido como un horizonte abierto de crecimiento ilimitado. Las prácticas de distinción esbozadas más arriba, la competencia social por un lugar bajo el sol del progreso económico y tecnológico, hicieron lo que faltaba para transformar a la democracia de fines del siglo XX y comienzos del XXI en una democracia de *output* que depende, en sus índices de aprobación, de que estén satisfechos los intereses materiales de sus ciudadanos y sus ciudadanas en planos que se amplían permanentemente —incluso el plano, que también se amplía permanentemente, del consumo de recursos naturales.

Esta conexión entre tendencias de desarrollo socioeconómico y ecológico-planetario, sostenida de manera determinante por los capitalismos democráticos del mundo occidental, encontró una forma de presentarse expresiva en la imagen de una «gran aceleración»[9] iniciada en la década de 1950. La impresionante visión de conjunto de dos docenas de gráficos[10] que muestran un crecimiento más o menos exponencial, entretanto, ya no es más un conocimiento exclusivo de expertos y expertas: en paralelo a la población mundial y al número de personas que habitan en metrópolis, al producto bruto interno real y a las inversiones extranjeras directas, al empleo de fertilizantes y el uso del agua, al transporte, el turismo y las telecomunicaciones, también crecen, ahora mismo, de una manera directamente inconmensurable, las concentraciones de gases de efecto invernadero en la atmósfera y la temperatura de la superficie de la Tierra, la acidificación de los océanos y la concentración de nitrógeno de las zonas costeras, la superficie de tierra utilizada por el ser humano, la pérdida de bosques tropicales o la extinción de especies. La lógica de la violencia, que es intrínseca a estos niveles de consumo de recursos que crecen de un modo al parecer imposible de frenar, en particular en los países ricos, es una lógica de la violencia silenciosa, lenta, estructural:[11] muchos de los platos que se rompen aún hoy cada día en los comedores populares de las

sociedades capitalistas democráticas deben ser pagados en otra parte o más tarde con sus consecuencias destructivas —y esto, aquí no hay dudas, con un inmenso sufrimiento humano.

Los múltiples trazados de límites de la democracia, los ejes del cierre social que la atraviesan, ¿son solo un problema para la democracia o es la democracia *misma* un problema, en la medida en que con sus *trazados de límites* frente a una naturaleza pretendidamente «externa» desata una dinámica de externalización que internamente es evidente que ya no se puede detener, una *expansión* auto-móvil, en el sentido más estricto de la palabra, del consumo de recursos naturales? ¿La crisis ecológica es el producto de la cultura democrática moderna —y puede un mundo democratizado sobrevivir a sus propias consecuencias—? El historiador de la ciencia estadounidense Lynn White Jr. planteó precisamente esta pregunta hace ya medio siglo. Y la respondió con un escepticismo que desde una mirada actual resultaría menos clarividente que absolutamente realista: la democracia puede sobrevivirse a sí misma solo si está en condiciones de reinventarse por completo. El pasaje correspondiente dice lo siguiente:

> Nuestra crisis ecológica es el producto de una cultura democrática emergente, completamente nueva. El punto es si un mundo democratizado pueda sobrevivir a sus propias implicaciones. Presumiblemente no podemos, a menos que reconsideremos nuestros axiomas.[12]

A esto —excepto por los dos capítulos restantes de este libro— ya no cabe agregar nada.

---

[1] E. Balibar, *Die Grenzen der Demokratie,* Hamburgo, Argument, 1993, p. 163.

[2] *Ibid.*, p. 10.

[3] Cf. S. Lessenich, *La sociedad de la externalización*, Barcelona, Herder, 2019.

[4] Biesecker, A. y von Winterfeld, U., «Externalisierung 4.0? Von der wirkmächtigen Erzählung Industrie 4.0 und ihren Schattenseiten», *PRokla* 48 (2018), p. 573.

[5] J.W. Moore, «Über die Ursprünge unserer ökologischen Krise», *PRokla* 46 (2016), p. 615.

[6] El autor se refiere a las seis «A» con las que comienzan, en alemán, los términos «apropiación» *(Aneignung)*, «explotación» *(Ausbeutung)*, «desvalorizador» *(abwertend)*, «externalización» *(Auslagerung)*, «ocultamiento» *(Ausblendung)* y «clausurador» *(abschließend)*. Las agencias de calificación crediticia puntúan de acuerdo a un sistema cuyos niveles son (del más elevado al más

bajo) «AAA», «AA», «A», «BBB», «BB», «B», «CCC», «CC», «C» y «D». *(N. del T.)*

[7] A. Biesecker y U. von Winterfeld, «Externalisierung 4.0? Von der wirkmächtigen Erzählung Industrie 4.0 und ihren Schattenseiten», *op. cit.*, p. 575: «con ello la externalización destruye procesos reproductivos, destruye capacidades y potenciales de regeneración sociales y naturales».

[8] Cf. T. Mitchell, *Carbon Democracy. Political Power in the Age of Oil,* Londres, Verso, 2011.

[9] Cf. J.R. McNeill y P. Engelke, *The Great Acceleration. An Environmental History of the Anthropocene Since 1945,* Cambridge, Harvard University Press, 2014.

[10] Cf., por ejemplo, http://www.futureearth.org/blog/2015-jan16/great-acceleration

[11] Cf. R. Nixon, *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor,* Cambridge, Harvard University Press, 2011.

[12] L. White Jr., «Raíces históricas de nuestra crisis ecológica», *Ambiente y Desarrollo* 23, 1 (2007), pp. 78-86, p. 80.

7. EL MIEDO A LA DEMOCRACIA

La democracia es objeto de disputa. Siempre fue así, así es hoy. La lucha constante por la democratización, que siempre vuelve, históricamente, a encenderse de nuevo —en favor y en contra de una igual participación en las posibilidades de organización de las propias condiciones de vida, en favor de la apertura o en favor del cierre de espacios de derecho sociales— deja huellas: huellas en forma de estructuras de clase.

En los capítulos anteriores se trató de presentar la forma democrática de la sociedad como uno de los múltiples trazados de límites políticos de clase; los ejes y las arenas del conflicto democrático moderno, como escenarios de un combate en varios niveles por las posiciones de clase. Esta reconstrucción de la democracia moderna y su dinámica social se contradice visiblemente con el relato social corriente y también clásico de la sociología. Thomas Marshall, su testigo científico principal —ya varias veces mencionado—, entendía que la forma democrática moderna de la sociedad reposaba sobre una estructura de igualdad básica —es decir, sobre derechos civiles, políticos y sociales en principio iguales— que servía, en cierto modo, de fundamento para el edificio de desigualdades económicas de clase que se elevaba sobre ella. Pero incluso estas tendrían en la sociedad democrática una tendencia a la moderación, pues el derecho progresivo de estratos cada vez más grandes de la población despertaría una dinámica de igualamiento creciente que se reforzaría a sí misma:

> Los componentes de una vida culta y civilizada, antes monopolio de unos cuantos, se pusieron paulatinamente a disposición de las masas, que de ese modo se sentían estimuladas a extender las manos hacia quienes aún se negaban a estrecharselas.[1]

Como resultado —escribía Marshall inmediatamente después de la Segunda

Guerra Mundial anticipando el *boom* económico de posguerra y la expansión del Estado de bienestar democrático en Europa occidental— la «abolición de las clases» llegó incluso a estar al alcance de la sociedad: «Ya no basta con elevar el nivel más bajo del edificio social, dejando intacta la superestructura».[2] Más bien, el edificio de las desigualdades de clase en tanto tal estaría a disposición y el fin de la historia democrática podría consistir por completo en «que el rascacielos se convirtiera en un chalé».[3]

Tan lejos no se ha llegado en términos de la historia de la democracia. La narrativa social-liberal del progreso por medio del igualamiento y de la tendencia a la caída de la oposición de clases, sin embargo, ha determinado desde entonces la autopercepción y la autodescripción de las democracias occidentales. No fue recién con su posterior transformación «neoliberal» que se volvió claro que los árboles capitalistas de bienestar de la justicia social no crecen hasta el cielo y que los progresos correspondientes también pueden ser de nuevo anulados por completo. Sobre todo, no puede discutirse que ya la pretendida igualdad de base del estatus de ciudadanos y ciudadanas, que, para el relato social-liberal de posguerra, está garantizada como un derecho constitucional, está en sí misma *estructurada de acuerdo a clases*: la forma democrática de la sociedad es un ordenamiento de los formalmente iguales en el que, de hecho, es cierto al mismo tiempo —y no solo desde un punto de vista material— que algunos son «más iguales» que otros.

La democracia como una cuestión de clase

Para el análisis de las desigualdades sociales, el concepto de clases, independientemente de si se lo toma en el sentido marxiano o el weberiano, tiene ventajas considerables sobre todo en comparación con el concepto, que trae consigo asociaciones más geológicas que sociológicas, de «estratos» sociales, por lo demás corriente. Porque «clase» es, en primer lugar, un concepto *relacional*: las posiciones de clase solo pueden determinarse siempre en su vínculo con otras posiciones de clase, o bien están determinadas en cada caso por la relación que tienen unas con otras.

En segundo lugar, en el concepto de «clase» se manifiesta una comprensión *material* o bien materialista precisamente de este vínculo: la

calidad de las relaciones de clase se caracteriza, en buena medida, por cuáles son los recursos materiales que están o entran en juego, o sea, por cuál es la posición adoptada en cada caso respecto de los bienes económicamente relevantes.

Por último, el concepto de «clase» apunta, en tercer lugar, al hecho de que estas posiciones materialmente referidas la una a la otra caracterizan los *intereses* y las estrategias de acción de quienes son dueños de las posiciones: el puesto que ocupan las personas o los grupos de personas en una estructura social de clases es decisivo para la pregunta en torno a qué (es decir: de qué o también de quién) pueden disponer para obtener lo que desean poseer.[4]

Los ejes del cierre social de espacios de derecho, descritos en los capítulos anteriores, hacen que aparezca, precisamente en este sentido, la compleja estructura de clases que se oculta detrás de la fachada brillante de las presentaciones científico-políticas corrientes de la democracia moderna. Concedámoslo: esta estructura de clases solo se vuelve visible en tanto tal cuando uno se decide por un análisis de clases que no le tema al reproche de eclecticismo o bien de combinación creativa de sus partes a partir de fuentes distintas. Entonces sí se ensancha la mirada, comenzando por la comprensión de base materialista recién expuesta, sobre la democracia moderna capitalista del Estado de bienestar como un *sistema de múltiples trazados de límites políticos de clases* en sí mismo contradictorio.

Reformulado brevemente y en términos de la política de clases, esto fue lo visto hasta el momento: el eje *vertical* de la lucha de clases designa el trazado de límites entre *clases productivas*, a saber, entre el capital y el trabajo en tanto los dos lados de la relación productiva capitalista. Esta no se reduce a una relación económica de explotación en la que una parte del vínculo puede apropiarse del rendimiento laboral de la otra. Se presenta además como una relación de dominación empresarial en la que, por el otro lado, una de las partes tiene que aceptar que la otra posea soberanía para la toma de decisiones y derecho a dirigir. En tanto una estructura doble tal, el vínculo de producción capitalista determina las oportunidades radicalmente desiguales de trabajadores asalariados y dueños del capital de poder disponer de las propias condiciones de vida: la apropiación del poder de disponer, hecha por una parte de la relación, va directamente de la mano de la expropiación de la otra.

Sobre el fundamento de este vínculo social de producción el eje *horizontal* de la lucha de clases democrática marca el trazado de límites entre *clases de mercado*, es decir, entre las posiciones provistas de diferentes oportunidades de obtención de ingresos y de éxito en la competencia por el estatus social. Quien no dispone de ninguna propiedad que pueda «hacer pasar los bienes de la esfera de su aprovechamiento en cuanto "patrimonio" a la esfera de su valoración como "capital"»[5] ocupa una posición de clase determinada por «las probabilidades de la valorización de bienes y servicios en el mercado»:[6] depende existencialmente de la búsqueda y la realización de sus oportunidades en el mercado en competencia con otros prestadores de bienes o servicios. Precisamente de allí proviene el intento permanente de los no propietarios de monopolizar estas oportunidades en el mercado para sí o para el propio grupo; de allí, el esfuerzo, provocado por la lógica de la competencia de mercado, por la distinción social, por la diferenciación y la disociación de los restantes competidores y competidoras; de allí, el impulso estructural de los dominados por cerrar en general el espacio restante de las posibilidades de organización de las propias condiciones de vida, para de ese modo por lo menos ser uno mismo parte de los tuertos entre los ciegos.

Si con los trazados de límites a lo largo de las clases de producción y de mercado se invocan perspectivas sociológicas clásicas —las de Marx y Weber— el análisis de los límites de la democracia aún no está completo con ello de ninguna manera. Pues un tercer trazado de límites, no menos significativo, es aquel en el que, sobre un eje *transversal*, son construidas las *clases nacionales de ciudadanos* de un Estado y en tanto tales son puestas las unas contra las otras. Con la «construcción de un Estado al mismo tiempo *nacional* y *social*», que se inició en el siglo XIX y se impuso en el siglo XX, se transformó la «"preferencia nacional" en un hecho institucionalizado»[7] en las sociedades europeas —«¡Los ciudadanos y ciudadanas primero!» es, desde entonces, la consigna política—. En los centros de la economía mundial, el espacio social de derecho se cerró a las áreas marginales o las periferias cercanas y lejanas y se trazaron límites jurídico-políticos alrededor de una población estatal que debía tener el derecho prioritario (y, llegado el caso, exclusivo) a las posibilidades de participación en la organización de las propias condiciones de vida.

Por último, con el cuarto trazado de límites —que, sin embargo, en el

fondo antecede a los otros tres— la democracia moderna se revela en cierta medida como una sociedad *sin clases*: a lo largo del *eje externo* se forma una relación social con la naturaleza en la que se le asigna al medio ambiente natural la posición de lo otro, exterior al espacio social y por ende a-social —de algo otro que se deja gobernar de manera colectiva e individual sin restricciones y sin atender a las pérdidas—.[8] En la relación externalizante con la naturaleza el conflicto democrático moderno es, por así decir, abolido; las energías destructivas de la omnipresente lucha de clases son desviadas en dirección a un supuesto afuera. El juego con los trazados de límites se torna aquí un juego sin límites.

Si uno tiene presente esta compleja constelación de estructuras de clase se torna evidente en el acto cuán ampliamente se disemina en la sociedad el miedo a la democracia, o, mejor dicho, cuán diversos son los miedos a la democratización en el sentido de un derecho de muchos, o, incluso, en la medida de lo posible, de «todos». Pues, precisamente, no son solo «los de arriba» los que tienen algo en contra de la apertura de espacios de derecho y en contra de una universalización social de las oportunidades de organización de la vida y los que responden a los avances en estos planos con intentos de retardar o impedir los progresos que sean. También para el común de los mortales que están en la competencia por sus oportunidades en el mercado la apertura de espacios de derecho aparece como una amenaza de su posición de estatus conseguida con esfuerzo y en tanto tal atesorada —aunque sea en ocasiones incluso precaria—. Y esto resulta cierto especialmente cuando también podrían beneficiarse de una apertura tal no-ciudadanos que hasta el momento aún no habían sido admitidos en la competencia por la participación.

Si, además, se sostiene que la apertura de espacios de derecho también debería ser válida, en la medida de lo posible, para los derechos de la naturaleza, de cuya sistemática negación y desprecio, sin embargo, dependió hasta la fecha el acontecer democrático del progreso en su totalidad, entonces ahora realmente se terminó la diversión; entonces el silencioso disgusto de todos los damnificados por la democratización ya está en el aire, si es que aún siguen sin desahogar enérgicamente su descontento; y entonces se llega a veces a formaciones sociales de coaliciones que causan una impresión extraña; así el buey y el asno tiran de una misma cuerda por llegar aún a detener, tal vez, el curso de la

democratización —o, en el mejor de los casos, incluso a volver a hacer girar hacia atrás la rueda de la historia.

La crisis del contrato social democrático

En tiempos muy particulares, según mi diagnóstico, nos encontramos en la actualidad. Pues la democracia occidental de posguerra reposaba sobre un contrato social que se ha resquebrajado en sus diversas facetas. Y con ello los miedos antes mencionados, que permanecen ampliamente difusos aún hasta el momento, se pueden explicar. Quizás resulte irritante, en un primer momento, el uso del concepto de «contrato social» en este lugar, y con derecho, puesto que no se trata realmente de algo escrito y sellado, del combate nocturno de delegaciones de negociación y del éxito de esta última (que ya apenas si puede tenerse por posible) al amanecer, un éxito que negociadores agotados y exhaustos le informan a la prensa reunida, que aguarda cautivada y expectante. El «contrato» aquí aludido es uno no escrito, implícito, tal como, por ejemplo, lo entendió Jean-Jacques Rousseau como *contrat social*: el acuerdo, más o menos silencioso, recíproco e interclasista, que mantiene a una sociedad unida y en funcionamiento más allá de circunstancias internas de coerción o violencia. En las democracias organizadas según el modelo capitalista industrial, constituidas de acuerdo al Estado de bienestar, este pacto social reposó, desde 1945, en la interacción de cuatro elementos, a saber:

1. el *compromiso histórico* entre capital y trabajo;
2. el *contrato de género fordista*;
3. un *consenso (pos)colonial* duradero, y
4. un tipo de comportamiento socialmente dominante, que quisiera denominar *habitus de externalización*.

Ya el repaso de superficie aquí presentado de estos cuatro elementos permite dejar en claro que todos ellos en conjunto tuvieron su momento en la historia social —que, entretanto, puede haber terminado—. En la dimensión *vertical*, las democracias de Europa occidental de posguerra de

un modo u otro fueron sostenidas por una constelación social de acuerdos en la que las organizaciones de los asalariados reconocían la posición económicamente dominante del capital para poder disfrutar, a cambio de esa aceptación, de amplias prestaciones de seguridad de parte del Estado de bienestar y de derechos de cogestión laboral.

Esta estructura de acuerdos se completó —y a su vez se apoyó— en la dimensión *horizontal* por medio de un arreglo de géneros en el que a la actividad remunerada del trabajador industrial varón le correspondía el trabajo del cuidado de la casa de su esposa; también aquí el enmarcamiento de este contrato de género en términos de política social y familiar tenía una importancia decisiva para que fuera practicable.

Hasta hoy mucho menos prominentemente debatida, pero al mismo tiempo no menos relevante para que pueda funcionar el modelo de sociedad capitalista democrático, la dimensión *transversal* del contrato social implícito, es decir, el acuerdo subterráneo entre las élites políticas y económicas y sus poblaciones nacionales, se caracterizó, también después de la disolución del imperio colonial europeo, por querer seguir aprovechando las asimetrías geopolíticas y económicas surgidas en tiempos del colonialismo entre el «primer» y el «tercer mundo» —una voluntad de poder interclasista que encontró su expresión tanto en el régimen comercial mundial como, por ejemplo, en la política migratoria en la Unión Europea.

La dimensión *externa* de la cohesión social en la Europa de posguerra, por último, se refiere a la difusión por toda la sociedad de la naturalización, en el entorno vital y la práctica cotidiana, de un trato despiadado con los recursos —en apariencia gratuitos y accesibles fuera de la sociedad— del planeta Tierra. También este «modo de vida imperial» debe ser entendido como «un tipo de acuerdo entre los intereses de los que dominan y lo que reclaman y desean los subalternos».[9] En él, las condiciones y las consecuencias materiales de las prácticas dominantes de producción y de consumo en el capitalismo democrático son desplazadas, al menos en parte, hacia afuera, o bien son externalizadas —proverbialmente, adonde crece la pimienta.[10]

En estas cuatro esquinas había de insertarse un mecanismo de estabilización, a saber, el aseguramiento, hacia adentro, de los derechos de participación limitados y escalonados, por medio del rechazo y al mismo tiempo el usufructo del mundo social exterior y del medio ambiente natural

de la sociedad nacional. Y así fue: los anales de la democracia capitalista industrial occidental registran en el siglo XX un torrente de entradas (que, al parecer, no quiere, o más que nada no debe terminar) que dan testimonio de la estabilidad de su acuerdo de crecimiento, prosperidad y bienestar, la cual, vista en retrospectiva, resulta verdaderamente inverosímil.

Hoy, sin embargo, en el ya no tan temprano siglo XXI, se advierte por todas partes la problemática del contrato social democrático y empiezan a tambalearse de manera más o menos repentina sus pilares centrales. Y la mirada a los anales de los «viejos buenos tiempos» produce en la ciudadanía de las democracias occidentales, alternadamente, melancolía o furia, depresión o agresión, o en el fondo, en realidad, una mezcla explosiva de ambas cosas.

¿Qué ha pasado? Para expresarlo de manera breve e impresionista: el acuerdo del Estado de bienestar fue rescindido por el capital; quienes poseen el capital ya no quieren dejarse poner los grilletes sociales, que les parecen desmesurados, y ya no tienen necesidad de hacerlo, puesto que la globalización y la liberalización de los mercados de bienes y finanzas han fortalecido su posición de poder estructural de una manera masiva. El contrato industrial de los géneros se ha ido resquebrajando, apretado por las tenazas de las exigencias emancipatorias femeninas y la creciente actividad remunerada de las mujeres; las formas de vida de los grupos familiares se han multiplicado irrevocablemente; la normalización social de la hegemonía masculina está bajo presión (si bien el desprecio por la mujer sigue anclado de manera permanente en la mentalidad de las sociedades occidentales).[11] El consenso (pos)colonial no se ha visto amenazado seriamente, en la realidad social de las sociedades europeas, por el retroceso súbito de la migración global después de 2015, pero sí se ha vuelto, en general, un tema en sí mismo: en cualquier caso, ya no es un pensamiento completamente fuera de lugar el de que es probable que también estén ocultos, detrás de las causas de la huida en otros extremos del mundo, los avatares político-económicos de aquí, el supuesto ombligo del mundo. El ascenso geoeconómico de China ha hecho lo suyo para desequilibrar la autopercepción de las naciones occidentales en tanto potencias líderes naturales y autoridades fijadoras de normas a nivel global. Y no en último lugar se problematiza cada vez más el *habitus* de externalización occidental-industrial —vive alegre, vívelo; qué te importa (¡atención al

juego de palabras!) el CO2—:[12] basta con pensar, como la punta de un *iceberg* de protesta que supuestamente no se derrite tan rápido, en la movilización social en y alrededor del bosque de Hambach o en las huelgas y manifestaciones escolares de los viernes que no solo ponen en aprietos a las direcciones de las escuelas sino que, sobre todo, ponen a «la política» bajo una nueva clase de presión para que actúe y se justifique.

El así llamado populismo de derecha, que se propaga por toda Europa pero también en el resto de Occidente, en Norteamérica tanto como en Oceanía, cuyas fronteras con ideologemas y organizaciones neofascistas se desdibujan con demasiada frecuencia, puede —y debe— ser entendido como la forma contemporánea del movimiento de rechazo y reacción frente a la crisis del contrato social democrático de la época de posguerra. Es un movimiento político-social que se alimenta de una variopinta mezcla de personas y medios sociales que sienten amenazadas las posiciones de clase que ocuparon hasta ahora, es decir, las posibilidades materiales y el poder simbólico de los que disponían hasta el momento estando en estas posiciones (a pesar de su total dependencia de quienes ocupan otras posiciones de clase más poderosas). Los movimientos populistas de derecha de las orientaciones más dispares ocultan en su núcleo *experiencias sociales de desclasamiento*[13] que no son o tienen por qué ser solamente de naturaleza económica —como el miedo a perder el puesto de trabajo, a condiciones laborales de ingresos precarios, a la caída económica—. En realidad, puede tratarse también, en este contexto, de privilegios percibidos como merecidos y justos, que ahora se ven amenazados o incluso revocados: de los varones respecto de las mujeres; de los locales respecto de los inmigrantes; de los blancos respecto de los no-blancos; del mundo «desarrollado» respecto de las naciones «emergentes»; y sí, del humano respecto de la naturaleza; del automóvil respecto del medio ambiente; de las libertades individuales respecto de presiones colectivas; del placer y el antojo respecto de la razón y la renuncia.

Por ende, se trata de la sacudida de posiciones de poder no solo materiales sino también simbólicas; se trata de la experiencia de grupos que hasta ahora llevaban socialmente la batuta; se trata de que comienzan a perder o también quizás ya perdieron el poder —limitado de la manera que fuera— de control y de discurso que antes y hasta hace poco les era propio. No por casualidad los roles enemigos del populismo de derecha no se

agotan —aparte del *establishment* político— solamente en el capital financiero y los superricos; ni es casualidad que la Nueva Derecha se enfrente no solo a los «fondos buitres», a la «CEOcracia» y a la «casta política», sino que precisamente también se enfrenta a feministas y a la «ideología de género», a migrantes y a la «industria antideportación», a activistas ecologistas y a la «mentira del clima».

Visto así, el asunto de los posicionamientos de quienes temen por su posición consiste en aquello de lo cual estos —o sus intérpretes autoproclamados— dan fe, por regla general, frente a la parte contraria de la que se trate. O sea, consiste en la «política identitaria», en el sentido de una «política de la primera persona»; en una politización de las necesidades tal y como brotan de la perspectiva de la posición propia que sea, en un contexto social cultural y socialmente heterogéneo. En el caso de los grupos centrales de la protesta populista de derecha esta sería, entonces, por ejemplo, la política identitaria del sujeto que encarna el crecimiento que es industrial, masculino, blanco, dueño de un coche —cuyos deseos, por supuesto, aparecen en el debate público en general como luchas económicas o sociales por el reconocimiento, mientras que los intereses de mujeres, negros o gays y lesbianas son tratados como si fuera evidente que son indicadores de luchas culturales.[14]

A la inversa, también se puede ahondar desde esta perspectiva en las condiciones presentes para el éxito de los partidos verdes en Europa, en particular en Alemania. Pues estos pueden ganar puntos actualmente con un antipopulismo que promete ser capaz de llevar a cabo una limitación ecológica de la democracia muy profunda por medio de tecnologías inteligentes —y, en cualquier caso, sin una reconstrucción radical de su base económica y material, que fuera a transformar el sistema y a poner a disposición fundamentalmente *todas* las posiciones sociales de clase en las sociedades industriales ricas—. En la democracia realmente existente es políticamente popular quien se muestra consciente del problema de un modo acorde a las circunstancias sin plantear la tristemente célebre «pregunta por el sistema» —o bien apartándola de la vista ya antes de que pueda ser planteada en general.

Sin embargo, la pregunta por el sistema en el contexto aquí abordado es *¿puede la democracia borrar sus límites sociales y a la vez imponerse límites ecológicos*? Y el primer paso para una respuesta consiste en el

establecimiento de un dilema político fundamental: la promesa democrática de una participación universalizada en las oportunidades sociales de organización de la vida y de los espacios sociales de derecho puede hacerse realidad *solo en oposición a las prácticas actualmente dominantes, estructuradas de acuerdo a clases,* que ha venido llevando a cabo. Precisamente por eso y en este sentido hoy se requiere por sobre todas las cosas una: solidaridad. Y la solidaridad, así entendida, no es una metáfora de la hermandad universal, de la unidad social o de un Estado social moderno, sino un concepto político de lucha: solidaridad —con signos de exclamación.

---

[1] T.H. Marshall, «Ciudadanía y clase social», *op. cit.*, p. 52.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*

[4] Cf. E.O. Wright, *Class Counts,* Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 30.

[5] M. Weber, *Economía y sociedad*, *op. cit.*, p. 683.

[6] *Ibid.*, p. 242.

[7] E. Balibar, *Die Grenzen der Demokratie, op. cit.*, pp. 10 s.

[8] Obviamente que también aquí es falso, en esencia, hablar de ausencia de clases, puesto que las diferencias socioestructurales en el consumo de recursos son bien conocidas y están bien documentadas.

[9] U. Brand y M. Wissen, *Modo de vida imperial. Sobre la explotación del hombre y de la naturaleza en el capitalismo global*, México, Friedrich Ebert Stiftung, 2020, p. 95.

[10] La idea del proverbio es la de desear o generar que alguien se vaya (y se quede) lejos. *(N. del T.)*

[11] Cf. K. Manne, *Down Girl. Die Logik der Misogynie*, Berlín, Suhrkamp, 2019.

[12] Se intentó reproducir una rima como la del original *lebe glücklich, lebe froh, was kümmert dich das* CO*2*. Literalmente, la primera parte (que reproduce versos infantiles tradicionales) sería «vive feliz, vive alegre…». *(N. del T.)*

[13] Cf. C. Koppetsch, *Die Gesellschaft des Zorns. Rechtspopulismus im globalen Zeitalter,* Bielefeld, Transcript, 2019.

[14] Cf. E. Dowling, S. van Dyk y S. Graefe, «Rückkehr des Hauptwiderspruchs? Anmerkungen zur aktuellen Debatte um den Erfolg der Neuen Rechten und das Versagen der "Identitätspolitik"», *PRokla* 47 (2017), p. 417.

8. ¡SOLIDARIDAD!

La solidaridad… ¿Quién podría no estar a favor de ella? La solidaridad es una categoría social de bienestar. O en todo caso eso parece a simple vista, a raíz de que normalmente la concepción de la solidaridad y el llamamiento a ella se presentan de una manera bastante inofensiva. El concepto, en este caso, apunta a la idea de una obligación moral mutua entre los miembros de un grupo, respetada y cumplida por ellos en la medida en que se proporcionan los unos a los otros ayuda y respaldo en caso de necesidad —así el grupo se transforma en una comunidad solidaria—. El hecho de que los individuos se sientan obligados a realizar la acción correspondiente se debe a un sentimiento del lazo social: se tienen sentimientos por quienes están cerca y por ende existe una tendencia a intervenir en defensa de sus intereses —algo que hoy resulta posible a toda hora por medio de un *click*, por ejemplo, cuando se da la ocasión de firmar peticiones en favor de periodistas que están en prisión o en contra de la ablación genital femenina —. En casos como estos la solidaridad no cuesta nada —y a pesar de ello tal vez ayuda a resolver algo.

Ya la solidaridad se torna menos inofensiva, en cambio, cuando practicarla conlleva sobreexigencias perceptibles y cuando estas sobreexigencias son impuestas a los miembros de un grupo o incluso se los fuerza, en la medida de lo posible, a cumplirlas; dicho de otro modo: cuando la obligación mutua se vuelve imperativa. Este es el caso, por ejemplo, en el contexto de los sistemas de seguridad social organizados estatalmente, en los cuales la persecución del principio de solidaridad del «uno para todos y todos para uno» ya no depende más del buen criterio de cada miembro del grupo sino de que el hecho de responsabilizarse por el otro es legalmente exigido y en caso de duda puede ser impuesto por la fuerza. Entonces, lo que les ocurre a otros, pero también lo que podría

ocurrirle a uno mismo (como tener un accidente o quedar desempleado) o bien lo que con bastante probabilidad va a ocurrir (por ejemplo, enfermar o envejecer) se torna asunto de una ayuda que en principio no es voluntaria. Pero esta de un modo u otro es considerada apropiada por quienes proveen dicha ayuda con sus contribuciones y pagos de impuestos —e incluso puede ser tenida como algo que también apunta, en última instancia, al propio interés.

Aquí, como también en otros contextos menos institucionalizados —cuando alguien, desde Alemania, hace una donación para las víctimas de inundaciones en el sudeste asiático, o cuando arroja ropa vieja en los contenedores que están a disposición para que se la den a necesitados o cuando apadrina de manera permanente a un niño en Centroamérica—, la solidaridad, siguiendo una concepción tradicional, reacciona ante un estado de necesidad que ha sido percibido y que es necesario remediar. El accionar solidario, pues, procura recomponer la situación previa (que las casas destruidas vuelvan a ser habitables) o bien, en cambio, estabilizar las condiciones sociales que dejaron de estar parejas: conciudadanos y conciudadanas que tienen algo razonable para vestir se vuelven miembros de la comunidad social con pleno derecho («la ropa hace a la gente»); y niños que gozan de educación escolar son capacitados de este modo para hacer su aparición en la adultez como ciudadanos del Estado y del mercado tan conscientes de sí como de sus deberes. La solidaridad anuda un lazo social que —de acuerdo a esta idea— vincula a los seres humanos, sostiene a la comunidad y asegura el contexto social. La solidaridad, así entendida, es un instrumento de creación o recreación de la unidad social, de estabilización y solidificación o, es más, de cementación de las condiciones sociales.

Justamente de eso, sin embargo, no se hablará aquí cuando se sostenga, a modo de cierre, que la solidaridad es la práctica que puede *superar* y al mismo tiempo *salvaguardar* los límites de la democracia; más bien se quiere decir bastante exactamente lo contrario. La «solidaridad» es más que —o, digamos quizás con mayor precisión, es algo distinto de— la ayuda en tanto rasgo de humanidad, en tanto acto de tomar partido por los exhaustos y los sobrecargados. La solidaridad no es una constante antropológica, una cuestión acerca de un impulso solidario inherente al ser humano que solo debería ser desatado, que cada individuo debería descubrir en sí mismo o

que únicamente haría falta canalizar políticamente de manera inteligente. Y la solidaridad no se agota en su potencial estabilizador de la sociedad, no es un mero mecanismo de superación de crisis de emergencia aguda, de recomposición amistosa y niveladora de un equilibrio social. La «auténtica» solidaridad es todo lo contrario de inofensiva —y esto en cuanto a lo que exige y en cuanto a lo que puede conseguir.

El régimen de límites de la democracia

Para decirlo ya sin más negaciones y por ende ya no más de manera enigmática: la solidaridad a la que aquí me refiero consiste en una práctica social *cooperativa*, *performativa* y *transformativa* al mismo tiempo —que da, en tanto tal, una respuesta progresista y progresiva a los límites de la democracia, a la democracia realmente existente, la de la limitación de las oportunidades de organización de la vida y del cierre de los espacios de derecho.

La solidaridad es *cooperativa* en la medida en que la idea de un lazo recíproco no se entiende como un acto supletorio de responsabilizarse por los intereses de otros sino como una defensa *común* de intereses bilaterales compartidos incluso pasando por alto diferencias por lo demás vigentes.

La solidaridad es *performativa* en tanto no le hace el juego a la idea de una actitud solidaria previa a la que solo faltaría darle una expresión individual en caso de ser necesario, sino que más bien deja en claro que la conciencia de un lazo recíproco solo crece *en el acto* de la defensa en común de intereses compartidos —que a su vez se revelan como compartidos de hecho recién por medio del «rodeo» de este acción en común.

Y la solidaridad es *transformativa* en tanto lo que se brinda como el objetivo del lazo recíproco que se desarrolla en la acción en común no es, por ejemplo, el mantenimiento o la recomposición de una estructura social dada de las oportunidades de vida. El objetivo de la práctica solidaria es, por el contrario, la *transformación* fundamental, radical, del sistema social de las posibilidades desiguales de participación en la organización de las propias condiciones de vida.

La solidaridad es, como dice Bini Adamczak, una forma de relación,

«esencialmente un acontecimiento relacional»;[1] es una manera determinada de relacionarse con otros, de remitirse los unos a los otros. Ya lo sabía Marx: «La sociedad no consiste en individuos, sino que expresa la suma de las relaciones y condiciones en las que esos individuos se encuentran recíprocamente situados».[2] En este sentido, la solidaridad es una manera particular del accionar social —una forma específica de actuar *sobre las relaciones*—. Es una manera de la acción y de la relación que podría llevar a lo que es el deseo central de este libro: a una democratización de la democracia, a su *expansión social* en simultáneo a y con el objetivo de su *limitación ecológica*.

La clave para entender la solidaridad como un mecanismo de la expansión social de la democracia (o sea, de la cancelación de las desigualdades verticales, horizontales y transversales en el derecho a la participación que le es intrínseco) reside en comprenderla no como una práctica de la vinculación entre iguales sino de la superación de diferencias.[3] La solidaridad según la comprensión que aquí se busca comunicar no presupone que yo me reconozco en el otro.

> Presupone que hay fundamentos —económicos, políticos, culturales— que *precisamente no* son compartidos y que aquello que divide puede ser temporalmente superado. No consiste en primer lugar en tomar partido por los que son iguales o parecidos, sino en solidarizarse con las personas con las que *precisamente no* se comparte el lugar de trabajo y el medio social, el género o la pertenencia étnica.[4]

O bien la nacionalidad. La solidaridad consiste, pues, en *traspasar los límites entre clases*, los trazados de límites entre clases de mercado en competencia y las exclusiones por causa de la ciudadanía nacional. La solidaridad no debe remitirse a experiencias compartidas previas, sino que en ella se relacionan las personas entre sí para tener la experiencia de lo común —la experiencia compartida y práctica de que también las relaciones sociales de dominación pueden ser superadas, de que la exclusión y la competencia no son algo sin alternativa—. La idea «de que también las personas poderosas y privilegiadas pueden apartarse de las culturas de la dominación», de que los poderosos en el mercado y los privilegiados en cuanto a la ciudadanía son capaces de emanciparse de su pretensión social de dominación con un actuar solidario, «es un ideal no meramente

normativo, sino también práctico-político —del que también depende de manera primordial la creencia en que un mundo mejor es posible».[5]

De todos modos, por más que la solidaridad sea un movimiento de expansión, así también tiene que ser una práctica de limitación. Y precisamente aquí yace su dilema fundamental, que hoy se presenta de manera más punzante que nunca. También aquí se trata de la emancipación de una pretensión de dominación: esta pretensión debe ser abandonada no solo respecto de los otros socialmente peor posicionados sino también respecto del supuesto afuera de la sociedad, su «medio ambiente» natural. Dicho de otro modo: la solidaridad, entendida como un sentido compartido y establecido de manera práctica para la intolerabilidad del ser, consiste de manera absolutamente primordial en la *preservación de los límites de los recursos* de un mundo habitado en común.

La democracia liberal siempre ha medido con una doble vara estos asuntos: por mucho que desde el comienzo haya valorado, en su autodescripción, no solo el principio del derecho sino también el de integridad, así de poco, sin embargo, tuvo problemas con el expolio de derechos y el deterioro de la naturaleza. Pues los venerables principios del derecho y la integridad fueron formulados por ella de un modo fuertemente individualista, o, más precisamente aún, de un individualismo posesivo: para la democracia liberal se trataba del derecho a la propiedad y a la integridad física del hombre individual—y más tarde también de la mujer —, derecho que había que defender y que, llegado el caso, también podía ser alcanzado a expensas de la expropiación de la naturaleza y la violación de sus ciclos materiales.

Las instituciones del modo de producción capitalista, o sea, el sistema de la disposición privada del proceso de creación de valor económico, incluyendo la apropiación privada del producto de valor allí creado, *no* entran, en la democracia burguesa, en el ámbito de la organización democrática, sino que fueron sustraídas de él por principio y desde un comienzo.[6] Con ello, el predominio de intereses de lucro privados, a los que siempre están ligados también, en la economía capitalista, los intereses laborales de los asalariados, se transformó, contra intereses públicos medioambientales, en la vaca sagrada de la democracia liberal, la cual podía reclamar para sí una protección absoluta (al contrario de lo que ocurre en la ganadería intensiva industrial con las vacas realmente existentes y demás

criaturas vivientes):

> Fácticamente, la organización política democrática liberal, con independencia de su procedimentalismo y su pretensión de neutralidad, es cualquier cosa menos imparcial, puesto que muestra un sesgo sistemático en perjuicio de la protección de intereses medioambientales públicos y en beneficio de intereses privados, incluidas libertades liberales como la libertad de contrato.[7]

La cruz de la democracia tal como la conocemos —una democracia liberal a la que una sociedad solidaria debería indicarle sus límites— consiste precisamente en este menosprecio estructural y esta transgresión sistémica de sus límites naturales.

La democracia liberal, tal como ha señalado una vez más hace poco el politólogo vienés Ingolfur Blühdorn, se transformó en un instrumento de defensa sostenida de los modos de producción, las formas de consumo y los estilos de vida no sostenible. La «comprensión de la subjetividad y de la libertad como se desplegó en el curso de la Ilustración burguesa y se expandió de manera hegemónica en las sociedades *modernas*»[8] —se refiere aquí a la idea del individuo libre, autodeterminado, autónomo— se tornó un problema para la democracia misma. «El proyecto emancipador que en un primer momento fue la partera del proyecto democrático se torna, en su propia realización, en su sepulturero»[9] porque ha mutado de manera absolutamente esencial en un proyecto de emancipación de los límites del crecimiento económico y de los recursos materiales pensada individualmente y practicada colectivo-individualmente. La sociedad liberal democrática ha elevado la «política de la no-sostenibilidad»[10] a su principio —y se entrega a ella hoy más que nunca, a pesar de todos los discursos cada vez más abundantes sobre la sostenibilidad y las conferencias periódicas sobre el cambio climático.

Hace falta emanciparse de esta «dialéctica de la emancipación»[11] de manera tan urgente como definitiva. Porque a esta altura ya no son solo los gorriones los que cantan, desde los tejados,[12] que estamos conduciendo los carros de la civilización humana a máxima velocidad contra la pared —y, sin embargo, nos aferramos a la normativa de la modernidad democrático-capitalista, al fetiche de las decisiones privadas de producción y la libertad individual de consumo—. Pero una práctica de la solidaridad a la que no solo le importa la expansión social de la democracia sino al mismo tiempo

también su limitación ecológica rompe precisamente con este fetichismo tan perjudicial para los demás como finalmente autodestructivo. Con este nuevo régimen de límites puesto patas arriba la democracia no se tornaría de ningún modo, como muchos temen o intentan hacer que otros teman, una dictadura (ecosocial); bien por el contrario: solo esta sería una democracia digna de portar su nombre.[13]

La solidaridad como una lucha

La acción solidaria en aras de un nuevo régimen democrático de límites, como se ha visto, es, según su pretensión, una práctica de superación de la diferencia: la solidaridad se vuelve práctica en la anulación de las competencias por el estatus, dominantes en la sociedad de mercado; en la ruptura de las estructuras de explotación de la sociedad de los ciudadanos de un Estado —y, no en un grado menor, en la disolución de aquella diferencia ruinosa en la que se estableció la sociedad capitalista industrial respecto de su medio ambiente natural.

Sin embargo, a pesar de toda la necesaria superación de diferencias, de todos modos debe quedar claro que la práctica solidaria siempre tendrá, también, que marcar diferencias, evidenciar contradicciones, nombrar a sus adversarios. Precisamente a eso se hacía referencia cuando se sostenía antes que la solidaridad —tomada al pie de la letra— es todo menos inofensiva. La solidaridad que hace la diferencia respecto de lo que existe, porque y en tanto es capaz de superar diferencias en el acto de su realización, tiene siempre un oponente que precisamente va a intentar obstaculizar e impedir esta práctica transformativa. En este sentido la solidaridad es, por la fuerza, solidaridad de lucha:[14] si pretende cambiar algo entonces deberá vencer resistencias.

En la teoría del cierre social, reveladora para el presente análisis, esta conexión es conceptualizada en el tipo de acción del «solidarismo»:[15] con esto se indican aquellas prácticas que no estabilizan un régimen de distribución dado, como pretenden hacer por regla general los procesos de cierre en la medida en que bloquean espacios de derecho y con ello los reservan para quienes ya están provistos de derechos. Las prácticas solidaristas, más bien, cuestionan el régimen de distribución dominante —

lo cual provoca las resistencias correspondientes de parte de quienes, bajo las condiciones dadas, gozan del privilegio del derecho.

Pero no se trata solo de los que monopolizan la capacidad productiva social para sí y podrían perder la soberanía para las decisiones en torno al proceso productivo social en una democracia democratizada. También se trata de quienes disponen de bastantes medios financieros y de una indiferencia social-ecológica suficiente para ejercer un estilo de vida hiperconsumista que está dispuesto, literalmente, a pasar por sobre cadáveres. Y en un nivel subordinado de la jerarquía social también son los muchos que pueden arrogarse derechos privilegiados en las circunstancias que rigen en el nivel de la sociedad mundial. «Los "Derechos del Hombre y del Ciudadano" son los derechos de quienes los hacen realidad»[16] —a diferencia de los muchos otros que no están en condiciones de hacerlo y en conflicto con los derechos de la naturaleza.

En el lazo práctico de la acción solidaria, entonces, siempre hay un oponente contra cuya resistencia hay que luchar por la democratización de la democracia. Considerando la constelación político-económica actual en Europa y Norteamérica también hay que tener por un adversario de tal clase, analizando de manera realista el asunto, a la derecha neofascista —una derecha que se complace estableciendo diferencias que, en última instancia, apuntan a una práctica social de exclusión que aniquila la diferencia: «la noción de "comunidad popular" también implica un empoderamiento que habilita posibilidades de acción racistas».[17]

Y no nos dejemos engañar: en este proceso uno de los adversarios, y no el menor —por lo pronto, en las democracias ricas de Occidente—, somos nosotros. Nosotros, que pertenecemos a quienes se nutren de los privilegios del derecho, que «por medio de un uso ilimitado conducimos a una sobrecarga no democrática de otros o de la Tierra con costes socioecológicos».[18] Una cuestión decisiva de las prácticas solidarias, por ende, será la de si estaremos dispuestos a y en condiciones de ponerle límites a nuestro propio derecho, de poner en duda la conveniencia de nuestra propia situación de privilegio.

Esto significaría reconocer, de un modo que podría impactar mucho en la sociedad, nuestro enredo en una estructura de desigualdad social —en el nivel de la sociedad mundial— que nos asigna oportunidades de organización de nuestra propia vida, espacios de derecho y una capacidad

de acción individual que al mismo tiempo les niega a otras personas de manera efectiva. E implicaría asumir la responsabilidad política que nos corresponde porque estamos ubicados, en tanto dotados de derechos, en una posición de poder desde la cual aportamos —sin necesariamente querer hacerlo; tan solo con nuestro actuar cotidiano— una y otra vez de nuevo a confirmar y reforzar aquella estructura de desigualdad que fue la que nos regaló una posición privilegiada en el espacio de los derechos sociales en general.[19]

También significaría redirigir nuestras explicaciones del mundo y nuestras orientaciones en el plano de la acción: de la afirmación (que se ratifica constantemente a sí misma) de nuestra impotencia individual de cara a la pretendida superioridad de lo estructuralmente dado, a la consideración de la posición de poder que nos fue dada por las condiciones sociales mundiales y de la responsabilidad colectiva-compartida que de allí deriva. A su vez, esto sería condición necesaria para vernos como actores colectivos potencialmente capaces de actuar, o sea, como agentes de la solidaridad que —dando por sentada la voluntad política para ello— estarían absolutamente en condiciones de honrar su responsabilidad y cooperar con la creación de instituciones sociales que, por un lado, expandan los límites del derecho social, y, por el otro, organicen la «autolimitación colectiva»[20] prestando atención a la privación de derechos de la naturaleza.

Pues los límites de la democracia pueden ser superados también pensando determinadas formas de la «*limitación* no meramente como un déficit»[21] —y oponiendo a la política dominante de la no-sostenibilidad una «utopía de la opción nula»[22] que se torne práctica—. Ya a mediados de la década de 1980 Claus Offe entendía como una utopía de esta clase el alejamiento de un orden institucional social que, en la medida en que abre permanentemente nuevas opciones, a la vez tiempo cierra por un tiempo previsible la metaopción de poder volver a renunciar precisamente a esta lógica de la ampliación de opciones. Le opone a ello la utopía de una política de orden público con la que «las sociedades sometan su estado de modernización alcanzado a una revisión por completo "moderna" y se pongan institucionalmente en condiciones de lidiar con futuros procesos de modernización de una manera rigurosa».[23]

Con lo cual habríamos llegado a nuestra palabra clave final: la de

«utopía». Porque la solidaridad, una vez que se vuelve práctica, no es sino «un trozo de utopía vivida»:[24] la solidaridad practicada aquí y ahora es, en pequeño y a escala local, un anticipo de lo posible, un anuncio de lo que podría ser en grande y a escala global si las condiciones sociales fueran otras —concretamente, si fueran solidarias—. En un mundo de la competencia generalizada y de la indiferencia diseminada; en un mundo en el que se ha aprendido a aceptar la primacía del beneficio propio y la insignificancia del dolor ajeno, lo que puede modificar este mundo es «la promesa de una solidaridad universal», de una solidaridad que «no termina en los límites de la propiedad privada ni en los de la nación»,[25] y tampoco en los de las relaciones sociales con la naturaleza.

Una solidaridad tal sabría trazar de nuevo los límites de la democracia abriendo espacios de derecho sociales y cerrando, por el contrario, espacios de derecho ecológicos. Sería al mismo tiempo propulsión y freno de una democracia que también llegaría a ser eso mismo en tanto llevaría a la práctica el hecho de que en una democracia «las decisiones son tomadas por aquellos a quienes conciernen».[26]

La primerísima utopía real de un régimen democrático de límites transformado debería ser, por ende, la garantía institucional del derecho político al voto para todos los que pueblan la comunidad política —independientemente de si vivieron aquí «desde siempre», o son migrantes de la primera, la segunda o la x generación, o si fueron rescatados recién ayer de un peligro de zozobra en el Mediterráneo y fueron llevados al puerto protector (en este caso realmente) de una nueva patria.

El incondicional derecho político al voto en el lugar en el que se vive posee una relevancia estratégicamente sobresaliente en el camino hacia una solidaridad universal y una democracia democratizada, dado que este derecho al voto establece la posibilidad de la *igual participación de todos en la organización política de las condiciones de vida en el lugar* —y allí donde las personas se encuentran cotidianamente abre la oportunidad de nuevas formas de la colectividad y de una vida de responsabilidad colectivo-individual.

«¡Democracia ya!»: esa debería ser la consigna del momento. Pues los límites actualmente reinantes de la democracia, en tanto el punto en el que esta termina, constituyen al mismo tiempo el punto desde el cual ha de partir su expansión. Hoy debemos caer finalmente en la cuenta de que, de

acuerdo al diagnóstico clarividente de Étienne Balibar expresado ya en el cambio de eras, hacia 1989,

> en períodos históricos de transición no se pueden proteger, ni siquiera conservar, los derechos democráticos existentes y la democracia sin correr el riesgo de la difusión, definición e institución de nuevos derechos; de derechos que cuestionen antiguos privilegios (o antiguos derechos que se tornaron privilegios).[27]

Hoy es exactamente lo mismo y no se trata de ninguna otra cosa: debemos volver a poner en juego la democracia para apostar por su ampliación y su limitación, por su democratización social y ecológica.

Para Balibar esto no era «sino la definición de una política de izquierdas».[28] Quien ya no crea en la adecuación histórica y la productividad política de la distinción derecha-izquierda también podría decir que esto no es sino la definición de la democracia en sí misma. Deberíamos tomarla en serio. Antes de que lo hagan otros —y pongan en juego la democracia para apostar por su naufragio.

---

[1] B. Adamczak, *Beziehungsweise Revolution. 1917, 1968 und kommende*, Berlín, Suhrkamp, 2017, p. 257.

[2] K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858. Vol 1*, México, Siglo XXI, 2007, pp. 204-205.

[3] Cf. M. Vester «Von Marx bis Bourdieu. Klassentheorie als Theorie der Praxis», en M. Vester, U. Kadritzke y J. Graf, *Klassen - Fraktionen - Milieus. (Beiträge zur Klassenanalyse. 1.),* Berlín, Rosa-Luxemburg-Stiftung, 2019, p. 13 ss. Se refiere al análisis marxiano sobre la construcción de clases.

[4] J. Kastner y L. Susemichel, «Zur Geschichte linker Identitätspolitik», *Aus Politik und Zeitgeschichte* 9-11 (2019), p. 17.

[5] *Ibid.*

[6] Cf. al respecto el texto fundamental texto de E.M. Wood, *Democracia contra capitalismo*, México, Siglo XXI, 2000.

[7] V. Asara, «Die Grenzen der liberalen Demokratie: Aussichten auf eine Demokratisierung der Demokratie», en H. Ketterer y K. Becker (eds.), *Was stimmt nicht mit der Demokratie? Eine Debatte mit Klaus Dörre, Nancy Fraser, Stephan Lessenich und Hartmut Rosa,* Berlín, Suhrkamp, 2019, p. 147 s.; cf. V. Plumwood, «Has Democracy Failed Ecology? An Ecofeminist Perspective», *Environmental Politics* 4 (1995), pp. 134-168.

[8] I. Blühdorn, «Dialektik der Emanzipation. Kritische Soziologie in der Endlosschleife», en H. Ketterer y K. Becker (eds.), *Was stimmt nicht mit der Demokratie? Eine Debatte mit Klaus Dörre, Nancy Fraser, Stephan Lessenich und Hartmut Rosa, op. cit.*, p. 155.

[9] Ibid., p. 159.

[10] Cf. I. Blühdorn, *La democracia simulativa: nueva política tras el giro posdemocrático*, Bogotá, Temis, 2020.

[11] *Id.*, «Dialektik der Emanzipation. Kritische Soziologie in der Endlosschleife», *op. cit.*

[12] La expresión «lo cantan los gorriones en los tejados» significa que todo el mundo lo sabe, aunque no se trate de algo confirmado o reconocido abiertamente. *(N. del T.)*

[13] Cf. I. Blühdorn, «Dialektik der Emanzipation. Kritische Soziologie in der Endlosschleife», *op. cit.*, p. 153: «El nuevo proyecto puede seguir llevando este nombre. Pero lo que este nombre designa, el núcleo normativo de este proyecto, es algo esencialmente distinto de lo que era antes». Con ello Blühdorn, quien atribuye de modo demasiado general a las narrativas socioecológicas de la remodelación un aporte involuntario para la política de la no-sostenibilidad, confirma de mala gana la noción de una «democratización de la democracia» criticada por él (cf. S. Lessenich, *La sociedad de la externalización, op. cit.*, 2019).

[14] Cf. K. Bayertz, «Begriff und Problem der Solidarität», en *Solidarität. Begriff und Problem,* Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1998, p. 40 ss.

[15] Cf. F. Parkin, «Strategien sozialer Schließung und Klassenbildung», *op. cit.*, p. 129 ss.

[16] J. Rancière, *Der Hass der Demokratie,* Berlín, August, 2011, p. 111 (trad. cast.: *El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006).

[17] M. Wildt, «Volksgemeinschaft. Version: 1.0», *Docupedia-Zeitgeschichte,* 3 de junio de 2014 [http://docupedia.de/zg/wildt_volksgemeinschaft_v1_de_2014]

[18] V. Asara, «Die Grenzen der liberalen Demokratie: Aussichten auf eine Demokratisierung der Demokratie», *op. cit.*, p. 145.

[19] Cf. I.M. Young, *Responsabilidad por la justicia*, Madrid, Morata, 2011.

[20] V. Asara, «Die Grenzen der liberalen Demokratie: Aussichten auf eine Demokratisierung der Demokratie», *op. cit.*, p. 151.

[21] I. Blühdorn, «Dialektik der Emanzipation. Kritische Soziologie in der Endlosschleife», *op. cit.*, p. 156.

[22] C. Offe, «Die Utopie der Null-Option. Modernität und Modernisierung als politische Gütekriterien», en J. Berger (ed.), *Die Moderne – Kontinuitäten und Zäsuren. Soziale Welt. Sonderbd. 4,* Gotinga, Schwartz, 1986, pp. 97-117.

[23] *Ibid.*, p. 116.

[24] K. Bayertz, «Begriff und Problem der Solidarität», *op. cit.*, p. 47.

[25] B. Adamczak, «Die Versprechen der Gegenwart», en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 24 de enero de 2019.

[26] *Ibid.*

[27] E. Balibar, *Die Grenzen der Demokratie, op. cit.*, 1993, p. 13 s.

[28] *Ibid.*

Adamczak, B., *Beziehungsweise Revolution. 1917, 1968 und kommende*, Berlín, Suhrkamp, 2017.

—, «Die Versprechen der Gegenwart», en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 24 de enero de 2019.

Asara, V., «Die Grenzen der liberalen Demokratie: Aussichten auf eine Demokratisierung der Demokratie», en H. Ketterer y K. Becker (eds.), *Was stimmt nicht mit der Demokratie? Eine Debatte mit Klaus Dörre, Nancy Fraser, Stephan Lessenich und Hartmut Rosa,* Berlín, Suhrkamp, 2019, pp. 139-151.

Balibar, E., *Die Grenzen der Demokratie,* Hamburgo, Argument, 1993.

Bayertz, K., «Begriff und Problem der Solidarität», en *Solidarität. Begriff und Problem,* Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1998, pp. 11-53.

Beck, U., *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad,* Barcelona, Paidós, 1998.

Biesecker, A. y Winterfeld, U., «Externalisierung 4.0? Von der wirkmächtigen Erzählung Industrie 4.0 und ihren Schattenseiten», *PRokla* 48 (2018), pp. 569-586.

Blühdorn, I., *La democracia simulativa: nueva política tras el giro posdemocrático,* Bogotá, Temis, 2020.

—, «Dialektik der Emanzipation. Kritische Soziologie in der Endlosschleife», en H. Ketterer y K. Becker (eds.), *Was stimmt nicht mit der Demokratie? Eine Debatte mit Klaus Dörre, Nancy Fraser, Stephan Lessenich und Hartmut Rosa,* Berlín, Suhrkamp, 2019, pp. 152-159.

Bourdieu, P., *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto,* Madrid, Taurus, 1998.

—, «El espacio social y la génesis de las "clases"», *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* iii, 7 (1989), pp. 27-55.

Brand, U. y Wissen, M., *Modo de vida imperial. Sobre la explotación del hombre y de la naturaleza en el capitalismo global,* México, Friedrich Ebert Stiftung, 2020.

Carens, J.H., «Extranjeros y ciudadanos. Un argumento a favor de las fronteras abiertas», *Isonomía: Revista de teoría y filosofía del derecho* 30 (2009), pp. 53-80.

Castel, R., *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado,* Buenos Aires, Paidós, 1997.

Crouch, C., *Posdemocracia,* Madrid, Taurus, 2004.

Dowling, E., van Dyk, S. y Graefe, S., «Rückkehr des Hauptwiderspruchs? Anmerkungen zur aktuellen Debatte um den Erfolg der Neuen Rechten und das Versagen der "Identitätspolitik"», *PRokla* 47 (2017), pp. 411-420.

Hirschman, A.O., *La retórica reaccionaria: perversidad, futilidad y riesgo,* Madrid, Clave Intelectual, 2020.

Jugov, T., «Individuelle Verantwortung für globale strukturelle Ungerechtigkeiten: Eine machttheoretische Konzeption», *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 4 (2017), pp. 151-182.

Kastner, J. y Susemichel, L., «Zur Geschichte linker Identitätspolitik», *Aus Politik und Zeitgeschichte* 9-11 (2019), pp. 11-17.

Ketterer, H. y Becker, K. (eds.), *Was stimmt nicht mit der Demokratie? Eine Debatte mit Klaus Dörre, Nancy Fraser, Stephan Lessenich und Hartmut Rosa,* Berlín, Suhrkamp, 2019.

Koppetsch, C., *Die Gesellschaft des Zorns. Rechtspopulismus im globalen Zeitalter,* Bielefeld, Transcript, 2019.

Kreckel, R., *Politische Soziologie der sozialen Ungleichheit 3,* Frankfurt del Meno/Nueva York, Campus, 2004.

Lessenich, S., *La sociedad de la externalización,* Barcelona, Herder, 2019.

—, «Die Dialektik der Demokratie. Grenzziehungen und Grenzüberschreitungen im Wohlfahrtskapitalismus», en H. Ketterer y K. Becker (eds.), *Was stimmt nicht mit der Demokratie? Eine Debatte mit Klaus Dörre, Nancy Fraser, Stephan Lessenich und Hartmut Rosa,* Berlín, Suhrkamp, 2019, pp. 121-138.

Mackert, J. (ed.), *Die Theorie sozialer Schließung. Tradition, Analysen, Perspektiven,* Wiesbaden, Springer, 2004.

Manne, K., *Down Girl. Die Logik der Misogynie*, Berlín, Suhrkamp, 2019.

Marshall, T.H., «Ciudadanía y clase social», en T.H. Marshall y T.

Bottomore, *Ciudadanía y clase social,* Madrid, Alianza, 1998.
Marx, K., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858. Vol 1,* México, Siglo xxi, ۲۰۰۷.
Mcneill, J.R. y Engelke, P., *The Great Acceleration. An Environmental History of the Anthropocene Since 1945,* Cambridge, Harvard University Press, 2014.
Milanović, B., «Global Inequality: From Class to Location, from Proletarians to Migrants», *Global Policy* 3 (2012), pp. 125-134.
Mills, C.W., *La imaginación sociológica,* México, fce, ۱۹۶۱.
Mitchell, T., *Carbon Democracy. Political Power in the Age of Oil,* Londres, Verso, 2011.
Moore, B., *La injusticia. Bases sociales de la obediencia y la rebelión,* México, unam, ۱۹۹۶.
Moore, J.W., «Über die Ursprünge unserer ökologischen Krise», *PRokla* 46 (2016), pp. 599-619.
Murphy, R., «The Structure of Closure: A Critique and Development of the Theories of Weber, Collins, and Parkin», *The British Journal of Sociology* 35 (1984), pp. 547-567.
—, «Die Struktur sozialer Schließung: Zur Kritik und Weiterentwicklung der Theorien von Weber, Collins und Parkin», en J. Mackert (ed.), *Die Theorie sozialer Schließung. Tradition, Analysen, Perspektiven,* Wiesbaden, Springer, 2004, pp. 87-109.
Nixon, R., *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor,* Cambridge, Harvard University Press, 2011.
Nullmeier, F., «Once Upon a Time in the West. Mark Lilla sucht die Zukunft des Liberalismus in seiner goldenen Vergangenheit», *Soziopolis.de*, 18 de diciembre de 2017.
Offe, C., «Die Utopie der Null-Option. Modernität und Modernisierung als politische Gütekriterien», en J. Berger (ed.), *Die Moderne – Kontinuitäten und Zäsuren. Soziale Welt. Sonderbd. 4,* Gotinga, Schwartz, 1986, pp. 97-117.
Parkin, F., «Strategien sozialer Schließung und Klassenbildung», en R. Kreckel (ed.), *Soziale Ungleichheiten. Soziale Welt. Sonderbd. 2*, Gotinga, Schwartz, 1983, pp. 121-135.
Plumwood, V., «Has Democracy Failed Ecology? An Ecofeminist Perspective», *Environmental Politics* 4 (1995), pp. 134-168.

Rancière, J., *Der Hass der Demokratie,* Berlín, August, 2011 (trad. cast.: *El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006).
Schäfer, A., «Wahlbeteiligung und Nichtwähler», *Aus Politik und Zeitgeschichte* 48-49 (2013), pp. 39-46.
—, *Der Verlust politischer Gleichheit. Warum die sinkende Wahlbeteiligung der Demokratie schadet,* Frankfurt del Meno/Nueva York, Campus, 2015.
Shachar, A., *The Birthright Lottery. Citizenship and Global Inequality*, Cambridge, Harvard University Press, 2009.
Spivak, G.C., *¿Pueden hablar los subalternos?,* Barcelona, Museu d'Art Contemporani de Barcelona, 2009.
Steinert, H., «Schließung und Ausschließung. Eine Typologie der Schließungen und ihrer Folgen», en J. Mackert, (ed.), *Die Theorie sozialer Schließung. Tradition, Analysen, Perspektiven,* Wiesbaden, Springer, 2004, pp. 193-212.
Tocqueville, A., *La democracia en América,* México, fce, ٢٠١٩.
Vester, M., «Von Marx bis Bourdieu. Klassentheorie als Theorie der Praxis», en M. Vester, U. Kadritzke y J. Graf, *Klassen - Fraktionen - Milieus. (Beiträge zur Klassenanalyse. 1.),* Berlín, Rosa-Luxemburg-Stiftung, 2019, pp. 9-67.
Wallerstein, I., «Citizens All? Citizens Some! The Making of the Citizen», *Comparative Studies in Society and History* 45 (2003), pp. 650-679.
Weber, M., *Economía y sociedad,* México, fce, ٢٠٠٨.
White Jr., L., «Raíces históricas de nuestra crisis ecológica», *Ambiente y Desarrollo* 23, 1 (2007), pp. 78-86.
Wildt, M., «Volksgemeinschaft. Version: 1.0», *Docupedia-Zeitgeschichte,* 3 de junio de 2014 [http://docupedia.de/zg/wildt_volksgemeinschaft_v1_de_2014]
Wood, E.M., *Democracia contra capitalismo,* México, Siglo xxi, ٢٠٠٠.
Wright, E.O., *Class Counts,* Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
—, *Construyendo utopías reales,* Madrid, Akal, 2014.
Young, I.M., *Responsabilidad por la justicia,* Madrid, Morata, 2011.

Agradecimientos

Agradezco a todos mis colegas y colaboradores del área «Sociología política de la desigualdad social» del Instituto de Sociología de la Ludwig-Maximilians-Universität de Múnich: Mariam Al-Mehiawi, Thomas Barth, Mirko Broll, Janis Detert, Eva Fleischmann, Bernhard Gill, Saskia Gränitz, Laura Hanemann, Anja Kinzler, Anne Münch, Marc Ortmann, Anton Schmidt y Laura Späth. Son para mí, cada cual a su manera y sobre todo también colectivamente, una fuente permanente de inspiración intelectual y de estímulo personal. Difícilmente exista un entorno laboral académico/no-académico mejor que este.

Información adicional

La democracia es un concepto de alto valor reconocido universalmente, tal vez uno de los más importantes de la modernidad occidental. Sin embargo, la democracia realmente existente es también un sistema de demarcación, exclusión social y delimitación ecológica. Siempre ha dejado algunos intereses individuales fuera de su alcance. Así, a la vez que exige mayor participación en el proceso de la toma de decisiones, excluye a colectivos enteros que luego reclaman más participación.

Esta «dialéctica de la democracia» causa conflictos constantes e inherentes a ella. De ahí que sea necesario hacer participar al demos de forma equitativa no solo en el proceso político, sino también en los

procesos económico y social. Y el neoliberalismo es el principal interesado en impedir que esto suceda.

En el contexto de esta idea, Stephan Lessenich ofrece perspectivas para una democracia solidaria, inclusiva y sostenible. Esta obra supone una continuación de lo planteado por el autor en La sociedad de la externalización.

STEPHAN LESSENICH (Stuttgart, 1965), es catedrático de Sociología en la Universidad Ludwig Maximilians de Múnich. Entre 2013 y 2017 fue presidente de la Sociedad Alemana de Sociología. Su campo de investigación abarca la sociología política, la desigualdad social, la teoría del estado del bienestar, la macro sociología comparativa y la sociología de las edades.

LIBROS RELACIONADOS:

Stephan Lessenich
La sociedad de la externalización
Catherine Colliot-Thélène
Democracia sin demos
Wendy Brown
Estados amurallados, soberanía en declive

STEPHAN LESSENICH

LÍMITES DE LA DEMOCRACIA

La participación como un problema de distribución

Herder